

J. G. L. Kosegarten über das B. Hiob (d. C. M. .. u. Schlottmann) in d. Allg. Monatsschr. f. Wissensch. u. Liter. Braunschw. 1853. Septbr. S. 761–74. giebt eine gute Entwicklung des Inhalts, entscheidet sich f. d. Echtheit u. spricht sich gegen die Conjecturalkritik aus.

Michael Hammerich Albrecht
1896.
Lübeck.
Geschenk
(Nachlass an meinen alten Freund Schlottmann)

Das Buch Hiob.

Verdeutscht und erläutert

von

Lic. Konstantin Schlottmann.

Berlin.
Verlag von Wiegandt und Grieben.
1851.

Dem Andenken

des theuern Gottesmannes

Dr. August Neander

widmet

dieses Buch

in dankbarer Liebe

der Verfasser.

Vorrede.

Die hiermit erscheinende Bearbeitung des Buches Hiob ist zunächst aus Vorlesungen an der Berliner Universität entstanden.

Die Einleitung schien uns gerade bei diesem Buche eine besondre Ausführlichkeit zu fordern. Manche werden letztere vielleicht übermäßig finden da, wo wir die Ideen und Anschauungen des Buches Hiob mit denen des ältesten Heidenthums vergleichen. Eine solche Vergleichung kann indeß nur bei einer gewissen Fülle der Ausführung zu einem klaren und sichern Ueberblick führen und überdies waren wir in dem Falle, uns nicht auf irgend eine befriedigende Darstellung, namentlich der zendischen und vedischen Religion, berufen zu können, sondern dieselbe aus den Quellen schöpfen zu müssen, was wiederum bei dem jetzigen Stande dieser Studien, insbesondre der zendischen, gewisse philologische Begründungen unumgänglich nöthig machte, die wir den Erläuterungen zur Einleitung beigefügt haben.

Wir wissen, daß Manchen, die wir lieben und hochachten, jene Vergleichung nicht bloß überflüssig, sondern theilweise anstößig erscheinen wird. Warum wir sie dagegen in Beziehung auf eine große zugleich praktische und wissenschaftliche Aufgabe der Gegenwart für nothwendig halten, wird, wie wir hoffen, aus unsrer Darstellung selbst hervorgehen, eben so wie dies, daß wir weit entfernt sind, die Grenzlinie zwischen dem Reiche der Gnade und der Natur, der Offenbarung und der großen im Heidenthnm gleichsam „wildwachsenden" Ideen irgendwie zu verrücken. Wir streben aber darnach, der Verwirklichung jenes großen

Zusammenhanges zwischen den orientalischen Studien und der Heidenmission zu dienen, welchen schon Leibnitz bei der Begründung der Berliner Akademie der Wissenschaften in prophetischer Weise angedeutet hat. Zunächst kommt es freilich darauf an, den Heiden überall die schlichte Predigt von dem gekreuzigten Christus zu bringen; aber wie auf diese bei den Hellenen die Aneignung und Durchdringung der edleren Elemente ihres früheren Heidenthums folgen mußte und wie durch die Aufnahme in die neuere höhere Sphäre christlicher Bildung dem Plato und Aristoteles und der griechischen Kunst eine neue unvergängliche Zukunft bereitet wurde, so ist es an der Zeit, daß man zur Begründung einer den Völkern des Orients angemessenen christlichen Bildung jetzt den Indern ein Inder, den Parsen ein Parse werde, daß man ihnen ihre uralten, von ihnen selbst zum Theil nicht mehr verstandnen Erinnerungen wieder lebendig mache und durch den Strahl des Einen höhern Lichts sowohl deren Schattenseiten ihnen zum Bewußtsein bringe, als deren edlere und tiefere Momente für jene Völker selbst und für die ganze Menschheit fruchtbar mache. Manche Werke, die den Anspruch erheben, den gebildeten Heiden gegenüber die Macht christlicher wissenschaftlicher Bildung zu vertreten, wie des Missionars Wilson übrigens im Einzelnen nicht unverdienstliches Buch über den Parsismus, zeigen, wie wenig jene Aufgabe bis jetzt begriffen worden ist, während der Sinn der Heiden für wahrhaft gründliche wissenschaftliche Forschungen aus der Theilnahme erhellt, die Burnouf's Arbeiten bei den Parsen in Bombay gefunden haben.

Daß eine neue Verdeutschung des Buches Hiob zu versuchen war, wird man bei der gerechtesten Anerkennung des Verdienstes früherer Uebersetzer nicht in Abrede stellen.

Was den Kommentar betrifft, so bleibt, wie vieles auch besonders seit Schultens für die sprachliche Bearbeitung des Einzelnen geschehen ist, noch immer vieles zu thun übrig. Wir hoffen, daß man uns bei dieser mühevollen Arbeit Fleiß und Treue nicht absprechen wird. Mit Delitzsch und Gustav Baur hielten wir es für unsre Pflicht, die Erklärungen wichtiger Stellen, als deren Urheber oft mit unbegreiflichem

Leichtsinn irgend ein neuerer bedeutender Name genannt wird, soviel wie möglich auf die ältesten Vertreter derselben zurückzuführen und dabei namentlich den altjüdischen Auslegern die gebührende Ehre zu geben. Dagegen hielten wir es für überflüssig, die bedeutendsten neuern Vertreter einer oder der andern Ansicht zusammenzustellen. Und wenn Umbreit zu der von ihm gegebnen Erklärung einer Stelle, um deren Schwierigkeit zu bezeichnen, öfter die Bemerkung hinzufügt, Schultens habe hier noch 15 oder 20 andre Erklärungen, so scheint uns dies deshalb nicht wohl passend, weil sich ja gerade darin der Fortschritt der hebräischen Sprachwissenschaft zeigt, daß so manche Auffassung, welche Schultens noch einer ausführlichen Widerlegung würdigen mußte, jetzt auf den ersten Blick sich als völlig unmöglich erweis't. Dagegen haben wir uns der Mühe nicht entschlagen zu dürfen gemeint, diejenigen verschiedenen Wort- und Satz-Erklärungen, welche noch jetzt als möglich erscheinen können und zum Theil bedeutende Autoritäten für sich haben, vollständig anzuführen und in möglichster Kürze gegen einander abzuwägen, eine Arbeit, für welche Schultens mit seiner Gründlichkeit und Gewissenhaftigkeit noch immer Vorbild bleibt.

Ganz besondre Sorgfalt ist auf die Untersuchung der strophischen Anordnung gewandt worden. Wir hoffen dieselbe, mit dankbarer Benutzung der frühern Versuche Köster's und Stickel's, in sehr vielen Fällen zu unzweifelhaftem Abschluß gebracht und dadurch, bei der völligen Durchdringung von Gehalt und Form in der hebräischen Poesie, zugleich manche feinere Beziehung in dem Sinne des Dichters wieder an's Licht gezogen zu haben.

Das vorliegende Werk wurde in den letzten Tagen meines Berliner Aufenthalts vollendet. Ich habe nur die ersten Druckbogen, und auch diese nur flüchtig, selbst durchsehen können und bitte daher etwanige Ungleichheiten in der Rechtschreibung zu entschuldigen. Ein kleiner Aufsatz über den Anfang des 19. Fargard des Vendidad, auf den ich mich in der Einleitung einigemal bezogen habe, war gleichzeitig unter der Presse, weshalb ich die Seitenzahl desselben (in Weber's „Indischen Studien") nicht citiren konnte.

Diese Vorrede schreibe ich im Angesicht der Hadria, im Begriff, von dem benachbarten deutschen Hafen aus der Hauptstadt des jetzigen Orients zuzusteuern, wohin mich der heilige und theure Beruf führt, den dortigen Landsleuten das Evangelium zu predigen. Ich benutze diese Gelegenheit, um so manchen zerstreuten lieben Freunden, die vor meiner Abreise zu begrüßen mir zum großen Theil unmöglich war, ein herzliches Lebewohl zu sagen. Auf die letzte Frucht meiner Arbeit in der Heimath aber lege der Herr seinen Segen!

Venedig, den 7. Aug. 1850.

Der Verfasser.

Inhalt.

Einleitung.

Erstes Kapitel.

Es war von der größten Wichtigkeit, daß mit dem Christenthum zugleich die heiligen Bücher der Hebräer sich über die Erde verbreiteten. In ihnen erhielt die Menschheit ihre ältesten Erinnerungen in der reinsten Gestalt aufbewahrt, in ihnen stellte sich ihr ein durch alle Zeiten hindurchgehender Organismus göttlicher Thatsachen und Wahrheiten dar, welcher auf den verschiedensten Bildungsstufen immer auf's Neue zu einer tieferen und weitherzigeren Betrachtung der Geschichte, zu einer denkenden Durchdringung derselben aufforderte. In ihnen ergoß sich zugleich ein Strom einfacher und mächtiger Poesie, aus welchem die Völker des Abendlandes von den Griechen an den unbewußt ihnen innewohnenden Durst nach dem Orient immer auf's Neue stillten. In den Literaturen aller christlichen Völker läßt sich dieser hebräische Einfluß nicht verkennen. Spricht doch auch unser größester Dichter, indem er sich in höherem Alter dem Orient, der einst in frühester Jugend ihn mächtig angezogen, wieder zuwendet, in treffender Weise es aus, daß, wie unter uns von den Schriften der Hebräer alle orientalischen Studien ausgegangen seien, so dieselben immer auf's Neue zu jenen zurückführen; ja scheut er sich doch nicht, obgleich den herrschenden Mächten seines Bewußtseins nach ein Heide, ein Wort des persischen Hafiz über den Koran auf sein eigenes Verhältniß zu unsern heiligen Schriften anzuwenden, indem er behauptet, Alles, was er je gemacht, durch die Bibel gemacht zu haben. Die dichterische Gewalt aber ruht nicht bloß in den auch der Form nach dichterischen Büchern, sondern in der Gesammtheit der Schriften des alten Bundes; sie gründet sich auf die Herrlichkeit des im höchsten Sinne geschichtlichen Inhaltes, auf welchen wir oben hindeuteten, und wie dieser erst im Neuen Testamente seinen Abschluß und seine Vollendung erhält, so ist auch die Poesie des alten Bundes vollkommen erst durch das Christenthum zu begreifen, welches alle Strahlen der göttlichen Offenbarung im Judenthum, und von da aus auch die im Heidenthum in Eine große Anschauung zusammenzufassen vermag. Dieses Hochpoetische in der Weltanschauung des Christenthums stellt uns in mächtigen Worten jener Kirchenvater dar, der hier die

Ideale, für die er sich in Platons Schule begeistert, mit seligem Staunen als Wirklichkeit vor sich sah. Clemens von Alexandrien bezeichnet in seiner Mahnungsschrift an die Hellenen[1], indem er auf die sinnreichen Fabeln von Orpheus und Amphion anspielt, die Offenbarung Gottes in Christo als den neuen Gesang, der wahrhaft Steine und Thiere zu Menschen gemacht und die Todten erweckt habe; das sei derselbe Gesang, der dies ganze All melodisch geordnet und die Intervalle der Elemente zu einer großen Harmonie verbunden habe, der den Himmel, die Erde und das Meer schöpferisch durchtöne; das sei derselbe Gesang, den man nicht in den Tönen der thrakischen Sänger erkenne, dem aber einst David gelauscht und nachgeeifert habe. Am Ende des Buches kommt er auf dasselbe schöne Bild zurück. Er fordert den Theilnehmer der dionysischen Mysterien auf, sich in die wahren Mysterien einweihen zu lassen. „Hier ist der Berg Gottes — ruft er aus — der nicht wie der Cithäron tragischen Fabeln, sondern den Handlungen der Wahrheit (ἀληθείας δράμασιν) geweiht ist, der nicht von dem Geschrei der Mänaden, sondern von heiligeren Gesängen ertönt. Komm auch du, o Greis, wirf die bakchische Mantik hinweg, und laß dich zur Wahrheit leiten! Eile Tiresias, glaube nur, so wirst du sehend werden! Hier ist Christus, der heller scheint als die Sonne; Nacht und Tod müssen weichen; du wirst nicht Theben, o Greis, du wirst den Himmel schauen. Du wirst eingeweiht werden in die Geheimnisse, deren Ausleger der Herr ist; du wirst einstimmen in den Hymnus, den alle Engel und Heiligen und Propheten dem allein wahren Gott, dem Könige des Weltalls, darbringen."

Dies alles haben wir mit besonderem Hinblick auf das Buch Hiob gesagt. Die poetische Erhabenheit desselben hat zu keiner Zeit auf empfängliche Gemüther ihren Eindruck verfehlt. Das bekunden sowohl ausdrückliche Zeugnisse aus den verschiedensten Jahrhunderten, als zahlreiche Anklänge an jenes Buch, welche uns aus christlichen und jüdischen Dichtern entgegentönen. Daß auch der glänzende Prolog des Götheschen Faust, um mit Ewald zu reden, ohne den Hiob nicht Das geworden wäre, was er ist, das wird Niemand bezweifeln. Auf die Frage, inwiefern jenes ganze Gedicht mit dem unsrigen verglichen werden könne, werden wir später eingehen. — Aber die ganze poetische Bedeutung des Buches Hiob (welche mit der sachlichen eins ist) konnte erst in unserer Zeit erkannt werden. Nicht nur daß erst jetzt durch das Ergebniß der Arbeit vieler Jahrhunderte zahlreiche einzelne, für die Auffassung des Ganzen wichtige Stellen wieder so verstanden werden konnten, wie die Zeitgenossen des Dichters sie verstanden; nicht nur daß erst in Folge der Kösterschen Entdeckung die gleichsam ver-

---

1) Clem. Alex. προτρ. πρ. τ. Ἑλλ. ed. Viceb. p. 8. Ὅρα τὸ καινὸν ᾆσμα, ὅσα ἴσχυσεν — — τοῦτο καὶ τὸ πᾶν ἐκόσμησεν ἐμμελῶς, καὶ τῶν στοιχείων τὴν διαφωνίαν εἰς τάξιν ἐνέτεινεν ἐμφωνίας, ἵνα δὴ ὅλος ὁ κόσμος αὐτῷ ἁρμονίᾳ γένηται.

schüttete strophische Gestalt auch dieses Buches aus dem Schutte hervorzugraben, und so die eben so einfache als kunstvolle Gliederung des Gedankens bis in das Einzelnste zu verfolgen möglich wurde: sondern vor Allem mußte sowohl ein einseitig kirchlicher als ein einseitig unkirchlicher Standpunkt überwunden sein, vor Allem mußte aus einem heftigen Geisteskampfe eine ähnliche Versöhnung christlicher und hellenischer, occidentaler und orientaler Elemente hervorgehen, wie sie einst in der alexandrinischen Schule vorhanden war, es mußte so jene auch poetisch mächtige, christliche Weltanschauung, welche aus den Worten des Kirchenvaters uns entgegenleuchtete, sich erneuen, und zwar mußte sie das, vertieft durch eine lange Geistesarbeit an dem Gedankeninhalt des Christenthums, erweitert durch einen universalhistorischen Ueberblick, wie nur diese letzte Zeit ihn schaffen konnte, bereichert durch ein allseitigeres Verständniß des griechischen sowohl als des mehr und mehr sich erschließenden orientalischen Alterthums: damit es vergönnt sei, über die trennenden drei Jahrtausende hinüber zu dem stillen und hohen Dichter des Hiob sich vertraulich zu gesellen, mit ihm in das bei Weitem noch höhere Alterthum seines Helden sich zu versenken, und von dem Morgenhauche jener Urzeit angeweht die ganze Herrlichkeit der größten Dichtung zu fassen, welche je unter dem Triebe des göttlichen Geistes über eines Menschen Zunge kam.

Wir haben die der gegenwärtigen Wissenschaft in Beziehung auf das Buch Hiob obliegende Aufgabe bezeichnet, die natürlich nur durch fortgesetzte gemeinschaftliche Arbeit gelöst werden kann. Und so wagen denn auch wir uns an dieselbe mit der Freudigkeit, welche ein mit Liebe erstrebtes Ziel allemal mit sich bringt, und mit dankbarer Anerkennung alles dessen, was ältere und neuere Vorgänger uns Förderliches darbieten. Unter den Letztern können wir nicht umhin gleich hier Ewald's zu gedenken, der auch für dieses Buch, namentlich für das genauere Verständniß der Wechselgespräche Hiob's mit den drei Freunden, eine neue Bahn gebrochen hat. — Was zunächst die gegenwärtige Einleitung betrifft, so liegt derselben ob, jene Aufgabe des Hinwegräumens der trennenden Zeitferne zwischen dem Verfasser des Werks und uns selber, worin schon Albrecht Bengel die Aufgabe aller wissenschaftlichen Exegese erblickte, insoweit zu lösen, als dies durch das Zusammenfassen allgemeiner Gesichtspunkte geschehen kann. Hierbei werden wir den Gang einschlagen, daß wir zuerst die Beschaffenheit des unserm Buche zu Grunde liegenden Stoffes erörtern, dann die in demselben sich ausprägende Kunst des Dichters darlegen und endlich die Zeit und die Verhältnisse der Entstehung des Gedichts zu bestimmen, so wie die Geschichte der spätern Auffassungen desselben zu überblicken suchen. Von diesen drei Abschnitten werden wir den mittleren wiederum in drei Theile zerfallen lassen. Zuerst geben wir eine möglichst genaue Uebersicht des ganzen Gedichts. Dann entwickeln wir die dasselbe beherrschende Grundidee und die Hauptmomente, in welchen diese durchgeführt ist, verbinden damit auch, was uns durch die

Sache selbst geboten scheint, die kritische Untersuchung der gegen einzelne Theile des Buches erhobenen Bedenken. Endlich stellen wir diejenigen religiösen und in weiterem Sinne speculativen Anschauungen zusammen, in welchen der Dichter in sinniger Weise das Gepräge des höchsten Alterthums festgehalten hat, und erläutern deren Bedeutsamkeit durch Parallelen aus dem ältesten Heidenthume. So werden unsre sämmtlichen einleitenden Untersuchungen sich in fünf Abschnitten vollenden.

Wir betrachten zuerst unser Buch seinem Stoffe nach. Man sollte denken, es sei eben so unmöglich, dasselbe für ein rein geschichtliches zu nehmen, als irgend ein anderes großes, in sich selbst abgeschlossenes dichterisches Kunstwerk. Doch aber geschah dies schon zu den Zeiten des noch bestehenden jüdischen Volkes, weil den späteren Geschlechtern die alterthümliche dichterische Form völlig fremd geworden war, und weil eine äußerliche Auffassung der Inspiration wohl lyrische, aber nicht leicht darstellende Dichtungen im Kanon annehmen konnte. So stellt schon Josephus unser Buch unter den geschichtlichen auf. Denn diesen Sinn hat es ohne Zweifel, wenn er es den von den Juden sogenannten früheren Propheten beiordnet [1]. Daß er in seinen Geschichtsbüchern den Hiob nirgends erwähnt, erklärt sich hinlänglich daraus, daß er sich hier noch vor der Willkür scheute, mit welcher jener von späteren jüdischen Schriftstellern in den Zusammenhang der übrigen Geschichte an verschiedenen Orten eingefügt wurde. — Auch eine merkwürdige Stelle des Talmud [2], in welcher die verschiedenen Meinungen vieler alten Rabbinen über das Zeitalter des Hiob mit wunderlichen Begründungen angeführt werden, scheint im Ganzen den streng geschichtlichen Charakter des Buches vorauszusetzen. Nur einer jener Rabbinen, der Rabh Samuel bar Nachmanja, spricht dort die bekannten, neuerdings fälschlich fast immer als Meinung des Talmud schlechthin angeführten Worte: „Hiob war nicht und ward nicht geschaffen, sondern er war nur ein Gleichniß“ [3]. Einer der neuesten rabbinischen Erklärer unseres Buches, Simcha Arjeh, dem man bei aller Unwissenschaftlichkeit einen gewissen natürlichen Scharfsinn nicht absprechen kann, meint wenigstens die hohe Frömmigkeit und Rechtschaffenheit Hiobs deshalb nicht als geschichtlich annehmen zu dürfen, weil ja sonst ein Frommer aus den Heiden höher als Abraham gepriesen würde [4]. Sollte vielleicht jenen R. Samuel ein ähnliches Interesse geleitet haben? Jedenfalls zeugt seine Aeußerung von einer zu den Zeiten des Talmud noch herrschenden Freiheit in der Besprechung solcher Dinge. Schon zu Hai Gaon's Zeit (um 1000 n. Christo) muß aber jene talmudische Stelle Vielen anstößig gewesen sein. Er

1) Contra Ap. I. c. 40.

2) Babha bhathra 14—16.

3) Daselbst 15, 1 איוב לא היה ולא נברא אלא משל היה.

4) ספר איוב Lemberg 1833. ג, 2.

beruft sich[1] für die Geschichtlichkeit Hiobs nicht nur auf das 14. Kapitel des Ezechiel, in welchem derselbe mit Daniel und Noah zusammengestellt wird, sondern er will auch jene Stelle in Babha Bhathra nach einer ihm überlieferten Lesart so ändern, daß es nur hieße: Hiob war und ward geschaffen nicht anders als zum Vorbilde[2]. In dieser Deutung stimmt Salomon Jarkhi mit ihm überein. Dagegen läßt Maimonides[3] den geschichtlichen Charakter des Buches dahingestellt, und erklärt den Werth desselben davon unabhängig. Ihm, wie dem Gersonides in seinem Kommentar, kommt es vor Allem auf den Gedankeninhalt des Buches an, welchen sie in scholastischer Form entwickeln. Dennoch blieb unter den Juden bis auf die neuere Zeit die streng geschichtliche Auffassung die herrschende.

Dieselbe scheint auch, wie wir aus den Kirchenvätern sehen, schon früh von den Juden auf die Christen übergegangen zu sein. Merkwürdig ist es, wie Theodorus von Mopsuestia durch seinen Eifer für die Hoheit des geschichtlichen Hiob zu einem beschränkten, vielen Anstoß erregenden Angriff auf das Buch, welches dessen Namen trägt, hingerissen wurde[4]. Während wir in manchen syrischen Kirchenlehrern Vermittler des Orientalischen und Occidentalischen erblicken, scheint jenen großen Dogmatiker seine griechische Bildung gegen das orientalisch Poetische völlig unempfänglich gemacht zu haben, wie er denn auch das Hohelied als ihm sehr langweilig nur mit Widerstreben lesen zu können versichert. In dem Verfasser des Buches Hiob aber sieht er einen geschwätzigen, heidnisch gebildeten Mann, welcher mehr die eigene Ehre als die des heiligen Hiob gesucht habe, und daher der Achtung des Letzteren bei allen Denen schaden müsse, welche die heilige Schrift nicht mit der gebührenden Andacht zu beurtheilen pflegen. Denn er lege demselben gleich im Anfang Verwünschungen in den Mund, wie sie einem so frommen Manne durchaus nicht ziemen, und obendrein ungereimte Verwünschungen, da sogar leblose, ja gar nicht existirende Dinge mit hineingezogen werden. Dieser Verstoß sei aber noch gering gegen den am Ende begangenen[5]. Denn da lasse der eitle Dichter, bloß um seine Gelehrsamkeit in heidnischer Mythologie zu zeigen, den Hiob seine eine Tochter „Horn der Amalthea“ (wie die Septuaginta das hebräische Qeren Haphukh auffassen) benennen, während doch Hiob selbst als Idumäer diesen griechisch-heidnischen Namen gar nicht gekannt, und wenn er ihn gekannt, gewiß seiner Tochter nicht beigelegt habe. Mit ähnlichen starken Ausdrücken spricht Theodorus seine

---

1) In einer von Josua Eben Schoeib erhaltenen Stelle. S. Ewalds und Duke's Beiträge II, 165.

2) איוב לא היה ולא נברא אלא למשל.

3) Moreh Nebhokhim III, 22.

4) Acta conc. Const. II. coll. IV. p. 63—67 bei Hard. tom. III. p. 86—88. Leontius Byzant de Nestorianorum impietate. n. 13. Vgl. unten die Erläuterungen zur Einleitung a).

5) Parvum autem et istud flagitium juxta id quod in fine positum est.

Mißbilligung über den Wettstreit des Satans mit Gott und über die dem Letzteren in den Mund gelegte lange Rede aus, die der Majestät desselben wenig geziemend sei, und in der gar ein fabelhaftes Seeungeheuer geschildert werde. — Natürlich, daß durch ein so unverständiges Urtheil eine besonnene Unterscheidung zwischen dem geschichtlichen Gehalt und der poetischen Form nicht eben gefördert werden konnte.

So war die Ansicht von dem streng geschichtlichen Charakter des Buches Hiob auch unter den Christen die herrschende bis auf Luther. Dieser spricht schon in der ersten Ausgabe seiner Uebersetzung des A. T. von einem „Dichter dieses Buches, der die Historia endlich dahin führe, daß Gott allein gerecht sei." Und in den Tischreden [1] sagt er: „Ich halte das Buch Hiob für eine wahre Historia, daß aber alles so sollte geschehen und gehandelt sein, glaube ich nicht, sondern ich halte, daß ein feiner, frommer, gelehrter Mann habe es in solche Ordnung also bracht." Dieser Aeußerungen wegen wurde Luther von Bellarmin und andern katholischen, besonders jesuitischen Theologen heftig angegriffen und des Mangels an Ehrfurcht gegen das göttliche Wort beschuldigt. Nichtsdestoweniger sprachen im Lauf des 17. Jahrhunderts auch katholische Gelehrte sich in Luther's Sinne aus. Insbesondere hob Richard Simon [2] hervor, das Buch sei in jedem Falle gleich wahr und göttlich, ob es nun strenge Geschichte oder eine Dichtung oder aus beidem gemischt sei. Während dieser aber von katholischer Seite vielfache Beistimmung fand, wurde unter den Protestanten die alte Ansicht noch einmal mit großem Nachdruck geltend gemacht. Die angeführten Aeußerungen Luthers waren vielen lutherischen Theologen bei ihrer äußerlichen Auffassung des Inspirationsbegriffes lästig. Jenen Anschuldigungen Bellarmin's und Andrer gegenüber pflegten sie sich auf den apokryphischen Charakter der Tischreden zu berufen, wobei sie die Stelle in der ersten Ausgabe des A. T. ganz übersahen. Der Eifer für die beschränkte geschichtliche Ansicht steigerte sich noch, als das Urtheil bekannt wurde, welches der Verfasser des theologisch-politischen Traktats [3] über das Buch Hiob hinwarf. Spinoza's Ausdrücke haben eine merkwürdige Aehnlichkeit mit denen des Theodorus von Mopsuestia. Wie diesem fehlt ihm alle Empfänglichkeit für die poetische Herrlichkeit des Gedichts. Nur theilt er natürlich nicht mit ihm das Bestreben, den Hiob in seiner durch das Gedicht vermeintlich beeinträchtigten Würde zu schützen. Und von seinem pantheistischen Standpunkte aus muß ihm das Wesen der geistlichen Anfechtung, die der Dichter in dem Hiob darstellt, noch fremder sein, als dem Theodorus. Eben so weiß er die unter symbolischer Hülle verborgenen Momente eines eben so kräftigen als reinen Gottesbewußtseins nicht zu fassen, sie scheinen ihm im Widerspruch mit dem sonstigen Theismus

1) Werke nach der Walchschen Ausg. Thl. XXII. S. 2093.

2) Histoire critique du V. T. L. 1. chap. 63. 64.

3) Kap. 10.

des alten Testaments, wie er ihn sich willkürlicher Weise zurechtgelegt hat. Daher schließt er sich an Aben Esra's Meinung an, daß das Buch aus einer fremden Sprache übersetzt sei, und wagt es, den Verfasser ziemlich deutlich als einen Heiden zu bezeichnen. Was dem Hiob in den Mund gelegt werde, seien nicht die Worte eines unter schweren Leiden im Staub und in der Asche Dasitzenden, sondern eines in der Muße des Studirzimmers Nachsinnenden [1]. Der heidnische Charakter der Dichtung aber zeige sich vor Allem darin, daß der „Vater der Götter", ganz wie bei dem heidnischen Dichter, zweimal die Rathsversammlung berufe, und daß der Momus, der hier Satan genannt werde, mit der größten Dreistigkeit über die Worte Gottes herfallen dürfe. — In jener Zeit, in welcher der Unglaube weit genug verbreitet, aber das offene wissenschaftliche Kundgeben desselben noch immer etwas Unerhörtes war, übersah man unter dem vielen Anstößigen, was jene Schrift Spinoza's enthielt, auch die Stelle über das Buch Hiob nicht, und suchte mit wohlgemeintem aber beschränktem Eifer das Gift derselben unschädlich zu machen. Dazu schien das einfachste Mittel, wenn man die buchstäbliche Geschichtlichkeit und Inspiration des Buches zugleich behauptete, wobei man die Freude hatte, den Spinoza, jene freisinnigeren katholischen Theologen und den verdächtigen Clericus auf einmal zu schlagen. Begierig eignete man sich daher die Vertheidigungsmittel an, welche der geistvolle Albert Schultens [2], indem er zunächst gegen Clericus die strenge Geschichtlichkeit des Buches behauptete, theils selbst anwandte, theils durch seine Andeutungen darbot. Man verglich nämlich die Darstellungsweise desselben mit der neuerdings durch Rückert's meisterhafte Nachbildung allgemeiner zugänglich gewordenen Form der arabischen Makamen. Es werde auch hier eine Zusammenkunft der Weisen geschildert, welche in tiefsinnigem Gehalt und kunstvoller Form ihrer Sprüche wetteifern. Wenn nun durch glaubwürdige Reisende bezeugt sei, daß die Araber bei dergleichen Zusammenkünften noch jetzt in erhabenster Poesie aus dem Stegreif zu reden verstehen, so habe man keinen Grund, eine solche Fähigkeit dem Hiob und seinen weisen Zeitgenossen abzusprechen, zumal diese nicht einmal, wie die neueren Araber, in dem dichterischen Erguß ihrer Worte durch den Reim beschränkt worden seien. Es liege ferner nichts Unwahrscheinliches in der Annahme, daß bei einer so hochwichtigen Unterredung unter der Corona der Zuhörenden sich solche gefunden haben, die das Vernommene alsbald mit dem Griffel festhielten, und so sei, abgesehen von der göttlichen Eingebung, auch rein menschlich betrachtet, die treue Ueberlieferung des damals Gesprochenen recht wohl denkbar. — Wie sehr diese Art von Beweisführung den Zeitgenossen zusagte, ersieht man unter Anderem auch daraus, daß selbst ein Mann von

---

1) Quae in eo (libro) continentur, ut etiam stylus, non viri inter cineres misere aegrotantis sed in museo otiose meditantis videntur.

2) Lib. Job. praef. pass in comment.

so selbstständigem Charakter, wie der tiefsinnige Oetinger, dieselbe in seiner deutschen Bearbeitung des Hiob [1] gern sich zu eigen machte. Andere mochten sich freilich auch bei jener Annahme des Nachschreibens nicht beruhigen, sondern fanden es für das Ansehen unseres Buches zuträglicher, die Grundlage desselben in Hiob's eigenhändig geführten Tagebüchern zu suchen. Für Hiob's Autorschaft führte man an, daß „er ja selbst nach Kap. 19, 23. 24 die Aufzeichnung seiner Reden gewünscht habe, woraus sich muthmaßen lasse, er werde nach wiedererlangter Gesundheit solche Aufzeichnung dieser merkwürdigen Begebenheit zum Denkmal seiner Dankbarkeit und zum Unterricht der Nachkommen vorgenommen haben, wozu er auch unstreitig am besten im Stande und am stärksten verbunden gewesen" [2].

Den Charakter des Werkes als einer freien Dichtung in weiteren Kreisen geltend zu machen, war einem der prosaischsten Männer des 18. Jahrhunderts vorbehalten, nämlich dem gelehrten David Michaelis, dessen große Verdienste um den Buchstaben des A. T. neuerdings Ewald mit Recht unserer Zeit ins Gedächtniß zurückrief, von dem aber derselbe schwerlich läugnen wird, daß gerade er sehr viel dazu beitrug, den Geist jener Schriften unserem Volke für lange Zeit unverständlich zu machen. Michaelis geht von dem strengen, äußerlichen Inspirationsbegriff aus. Ihm ist die Bibel wie dem Socin vor Allem ein Kodex inspirirter Beweisstellen für gewisse Lehren. Von diesem Standpunkte aus betrachtet er das Buch Hiob unter dem Gesichtspunkte der Nützlichkeit [3]. Das Wesentliche, was man von einer göttlichen Offenbarung fordern müsse, sei die Entscheidung der großen Frage, über welche die Vernunft nur wahrscheinliche Vermuthungen habe und wovon doch die ganze Religion abhänge: ob die Seele unsterblich sei und ob es nach dem Tode eine Vergeltung gebe. Diese Lehre scheine auf den ersten Anblick im A. T. zu mangeln. Zwar finde sie sich nach seiner Meinung bei Mose, aber als in einem Geschichts- und Gesetzbuche nur beiläufig und durch Schlüsse; in ein paar Psalmen komme sie deutlicher vor, aber Diese seien dem Forscher der Religion schon zu spät; man würde sie lieber im ersten Buche der Offenbarung lesen und das thue man wirklich, wenn man die Bücher chronologisch ordne, denn alsdann sei Hiob das älteste. — Hier kommt er nun aber mit seinen Nützlichkeitsgründen. Jene „Brauchbarkeit des Buches Hiob", wie er sich ausdrückt, findet nämlich nur dann statt, wenn es eine „moralische Erdichtung" ist. „Denn, sagt er, wäre es eine wahre Geschichte, so würden wir nur die drei historischen Kapitel und die Reden Gottes zum Beweise eines theologischen Satzes gebrauchen, also auch kein zukünftiges Leben aus ihm erweisen können; denn Hiob wird

1) Das gerechte Gericht u. s. w.

2) Vgl. J. S. Baumgarten, das Buch Hiob S. 24.

3) Vgl. seine Prolegomena zum Hiob und die Vorrede zur deutschen Bearbeitung dieses Buches.

nicht als inspirirt vorgestellt, sondern als Einer, der sich in seinen Reden gröblich versündigt. Ist es dagegen eine aus göttlicher Eingebung gedichtete Geschichte und Unterredung, so werde ich aus ihm die Lehren des inspirirten Verfassers eben so gut abnehmen können, als die Meinung des Cicero, wenn er seine Philosophie in erdichteten Unterredungen vorträgt. Hiob wird irren, aber nur da, wo er irren soll, wo er nämlich zu hart gegen Gott redet, allein das Uebrige, das ihm der Schriftsteller in den Mund legt, wird Wahrheit sein" [1].

Es fehlte nicht an Solchen, die den poetischen Charakter des Buches Hiob auf eine weniger banausische Weise darzuthun versuchten. Aber Michaelis blieb doch der eigentliche Tonangeber. Männer von feinerem Takt, wie Bouillier, der Verfasser der anonym geschriebenen Bemerkungen zum Buche Hiob, fanden wenig Anklang. Dies zeigt sich auch hinsichtlich der von dem Letztern gemachten Unterscheidung zwischen dem zu Grunde liegenden Stoff mit geschichtlichem Kern und zwischen der freien Behandlung desselben durch den Dichter. Wie man sich gewöhnte, das Buch in Michaelischer Weise als moralische Erdichtung zu fassen, so wurde auch die Annahme gäng und gäbe, der Stoff desselben sei lediglich durch die Phantasie des Dichters geschaffen worden. So noch Bernstein, Augusti und de Wette. Mit Recht erinnert Ewald dagegen, daß das Erfinden einer Geschichte von vorn an, das Erdichten einer Person als einer geschichtlichen etwas dem hohen Alterthum der Poesie bei allen Völkern durchaus Fremdes sei; dergleichen finde sich erst als schwacher Anfang in den spätesten Zeiten griechischer Literatur, und werde erst in der modernen Poesie verbreitete Sitte, während für den alten Dichter das allein Natürliche sein mußte, aus dem reichen Strom überlieferter Sage zu schöpfen, die für ihn wie für sein Volk noch gleich lebendig war [2].

Dadurch wird aber natürlich die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, daß der Verfasser des Hiob mit voller Freiheit über den vorgefundenen Stoff geschaltet, daß er einzelne Bestandtheile desselben ausgeschieden, andere hinzugefügt, andere nach seinem dichterischen Plane umgeformt habe. Welches sind nun diejenigen Züge, welche nicht aus der schaffenden Phantasie des Dichters, sondern aus der überkommenen Sage geflossen sind? Sie auszuscheiden hat Ewald den Versuch gemacht. Er rechnet dahin: 1. den Namen Hiob's und die Namen der Freunde, welche letzteren der Dichter aus alten Ueberlieferungen geschöpft und mit der Hiobsage nach dem Rechte poetischer Freiheit verknüpft habe; 2. den Namen des Landes Uz als des Vaterlandes Hiob's und ebenso die Namen der Wohnorte der drei Freunde; 3. die eigenthümliche Krankheit, in welcher vor Allem das Leiden Hiob's bestand. — Die Gründe aber, auf welche Ewald diese Meinung stützt, müssen wir theil-

1) S. die angeführte Vorrede.

2) Ewald Job S. 16. 17.

weise mit Hengstenberg[1] für unrichtig halten. So erneuert er z. B. die Gleichstellung des Namens Hiob mit dem arabisch „avvâb“, der sich Umwendende, sich Bekehrende; der Dichter aber habe den Namen wahrscheinlich gar nicht als bedeutsam angesehen, da er nicht darauf anspiele; daraus könne man folgern, daß er ihn überliefert empfangen habe. Aber Hiob ist vielmehr nach der naheliegenden völlig durchsichtigen Etymologie so viel als „der Angefeindete“, die Einwendung Ewalds hiergegen ist nicht stichhaltig[2]; und eine Anspielung darauf in dem Gedichte selbst zu verlangen sind wir durch Nichts berechtigt. Ewald behauptet ferner, man sehe nicht ein, warum unter einer Menge ähnlicher Uebel gerade die Elephantiasis von dem Dichter als Hiobs Krankheit erdichtet, und mit großer Beharrlichkeit und Anschaulichkeit festgehalten sei; auf einer bloß dichterischen oder künstlerischen Nothwendigkeit beruhe dies nicht, sondern es habe ganz den Anschein, als sei der Dichter hier durch eine äußere Nothwendigkeit gebunden gewesen, und das erkläre sich am besten daraus, daß er gerade hier durch die Sage am meisten geleitet worden sei. Aber Hengstenberg erinnert dem gegenüber mit Recht, die Zweckmäßigkeit der poetischen Erfindung würde sich in diesem Falle hinlänglich daraus erklären lassen, daß der Dichter die Elephantiasis unter allen ihm bekannten körperlichen Uebeln als das furchtbarste und zugleich als dasjenige gewählt hätte, welches man vorzugsweise als unmittelbare Strafe Gottes anzusehen pflegte, ein Umstand, der ja dem Dichter für die ganze Anlage seines Werkes von besonderer Wichtigkeit sein mußte. — Eben so wenig können wir aber auf der andern Seite Hengstenberg beistimmen, wenn er annimmt, nach der alten Ueberlieferung möge Hiob in Palästina gelebt haben, und erst der Dichter habe nach freier Wahl die Scene in ein fremdes Land verlegt, weil er von der innerhalb des israelitischen Volkes geschehenen Offenbarung habe absehen, und die in dem Buche zu behandelnde Frage rein von dem Standpunkte des allgemeinen religiösen Bewußtseins und der Erfahrung aus habe betrachten wollen, ähnlich wie auch Pascal gewisse Probleme zuerst abgesehen von der Offenbarung behandle, um dann durch das Ergebniß die Offenbarung selbst um so fester zu begründen[3]. Wenn aber dem so wäre, so bliebe im Grunde als von dem Dichter vorgefundener Stoff nichts andres übrig, als daß einmal in alten Zeiten irgend ein frommer Israelit in schwere Leiden und Anfechtungen gerathen, und daraus von Gott erlöst worden sei. Eine solche allgemeine, unzählige Male sich wiederholende Thatsache könnte man doch aber schwerlich als eine dem Gedicht zu Grunde liegende Ueberlieferung betrachten. Es wäre dann vielmehr der ganze Stoff des Buches von dem Dichter ersonnen, eine Annahme, die wir mit Ewald durchaus für unnatürlich erachten mußten.

---

1) In Kitto's Cyclopaedia of biblical literature II. p. 121.

2) S. das Nähere im Kommentare zu K. 1. V. 1.

3) A. a. O. S. 122.

Es ist uns aber keineswegs, wie sowohl Ewald als Henstenberg vorauszusetzen scheinen, die Alternative gestellt, entweder nachzuweisen, daß gewisse Züge der Dichtung zu dem Plane des Ganzen in keinem innerlich nothwendigen Zusammenhange stehen, oder aber anzunehmen, daß dieselben jenem Plane gemäß durch die freie Phantasie des Dichters geschaffen seien. Denn daraus, daß der Name, die Art und Weise der Krankheit Hiobs u. dergl. zu Dem, was der Dichter in seinem Werke beabsichtigt, vortrefflich passen, folgt ja noch keineswegs, daß das Alles von ihm erst erdichtet sei; er wird vielmehr gern gerade einen solchen Stoff sich erwählen, der seinem Zwecke gemäß ist, und er wird einen solchen um so leichter finden, je reichere Schätze der Sage die Erinnerungen seines Volkes ihm darbieten. Dies war ohne Zweifel bei unserm Dichter der Fall. War aber die Sage, um die es sich jetzt handelt, eine bedeutsame, so wird sie schwerlich, wie Ewald annimmt, aus den nackten Sätzen bestanden haben, daß einst ein frommer Mann im Lande Uz vom Aussatz ergriffen und wieder genesen sei; oder, was Hengstenberg nach dem Obigen für möglich hält, aus der einfach berichteten Thatsache, daß einmal ein gottesfürchtiger Israelit in irgend eine schwere Anfechtung gefallen, und aus derselben durch die göttliche Gnade gerettet worden sei. Dergleichen vereinzelte Notiz, überdieß durch keinen Zusammenhang mit der Geschichte des Volkes getragen, hätte sich schwerlich fortgepflanzt. Allerdings war, worauf wir weiter unten zurückkommen werden, schon die so schreckliche Erkrankung eines hochverehrten Mannes eine Thatsache, die sich den Gemüthern in jener frühen Zeit als etwas Räthselhaftes tief einprägen mußte: aber sie wäre doch in der späteren Erinnerung noch dazu nicht des einheimischen, sondern eines benachbarten Volkes kaum festgehalten worden, hätten nicht einzelne bestimmte Züge den Helden und sein Schicksal hervorstechender gemacht. War aber, was von Hiob erzählt wurde, reichhaltig genug, um die auf einander folgenden Geschlechter immer auf's Neue anzuziehen: worin anders sollte es wesentlich bestanden haben, als in Dem, was wir in dem erzählenden Eingange und Schlusse unsres Buches Hiob vor uns sehen? In der That ist bei allen uns hier entgegentretenden Zügen die größere Wahrscheinlichkeit von vorn herein die, daß sie aus der überlieferten Sage geschöpft sind. Ewald meint zwar[1], wenn der Dichter den Hiob vor den Leiden sieben Söhne und drei Töchter besitzen, nach ihnen dieselbe Zahl ihn wieder gewinnen lasse, wenn er den Hiob als noch 140 Jahre nach der Erlösung lebend schildere, wenn er alles Einzelne, welches zu berühren das Maaß des Ganzen fordere, nach ähnlichen runden Verhältnissen zeichne: so könne man nicht verkennen, daß die Geschichte unter der Hand des Dichters dichterisch und künstlerisch geworden sei. Aber warum wäre sie das erst unter der Hand unsers Dichters geworden? Haben nicht alle lebendigen Sagen bei allen nicht ganz versunke-

1) A. a. O. S. 16.

nen oder verknöcherten Völkern ein dichterisches und künstlerisches Gepräge? sind nicht überall jene „runden Verhältnisse" gerade ihnen eigen? Wir können daher auch aus dem hochpoetischen und bedeutsamen Charakter der in die überirdische Welt verlegten Scenen unsres Buches keineswegs mit Gewißheit schließen, daß sie das Eigenthum des Dichters seien, denn warum sollte die Zaubermacht der Sage nicht auch Dergleichen haben schaffen können? Ja es hindert nichts, sich sogar zu denken, daß auch einige Wechselgespräche zwischen Hiob und den ihn verkennenden Freunden bereits einen Theil der dem Dichter überlieferten Sage ausmachten, und daß dieser einzelne Sprüche der Art in sein Werk aufnahm und mit poetischer Freiheit verarbeitete. Dies ist natürlich eine bloße Möglichkeit, auf die wir kein großes Gewicht legen, und über die sich bestimmt zu entscheiden die Mittel fehlen.

Zum Glück ist hierüber zu völliger Gewißheit zu gelangen von geringerem Interesse, als die Lösung einer andern Frage, welche, wie uns scheint, mit ziemlicher Sicherheit beantwortet werden kann, die Frage nämlich, ob jener von dem Dichter vorgefundenen Sage etwas Geschichtliches zu Grunde gelegen habe. Hengstenberg meint mit Unrecht, Ewald wolle alle jene als Bestandtheile der ursprünglichen Sage von ihm geltend gemachten Züge zugleich als wirklich geschichtliche Momente hinstellen. Derselbe scheint vielmehr ganz im Allgemeinen einen geschichtlichen Hintergrund der Sage anzunehmen, ohne Dasjenige, was im Einzelnen zu demselben gehöre, unterscheiden zu wollen. Er stimmt also in dieser Beziehung im Wesentlichen mit Hengstenberg überein. Wir glauben aber, daß die Beschaffenheit der Sage selbst zu der Annahme nöthigt, gewisse Hauptzüge derselben gründen sich auf eine wirkliche, geschichtliche Erinnerung. Es verhält sich hiermit ähnlich, wie mit dem 13. Kapitel der Genesis, dessen ganz eigenthümlicher, aus einer spätern Zeit durchaus nicht zu erklärender Charakter zuletzt von Ewald in treffender Weise geltend gemacht wurde. So wie die hervorragende Gestalt des Melchisedek, der den Abraham segnet, so vereinzelt dasteht, und dem spätern ausgebildeten theokratischen Bewußtsein so fremd ist, daß es sich dieselbe nimmermehr nach dichtender Willkür geschaffen hätte, sondern zu ihrer Annahme nur durch die Nöthigung geschichtlicher Ueberlieferung gelangen konnte: ebenso ist es völlig undenkbar, daß diese spätere Zeit eine Sage, wie die von Hiob, aus sich hervorgebracht, und einem nicht aus dem theokratischen Geschlechte stammenden Patriarchen eine so hohe Gottesfurcht und Würde beigelegt hätte. Eine solche Sage erklärt sich vielmehr gleichfalls nur aus der Nöthigung geschichtlicher Erinnerung, und diese hier anzunehmen sind wir um so mehr berechtigt, als gewisse Züge unserer Erzählung durchaus der Vorstellung entsprechen, die wir uns nach den anderweitig erhaltenen Berichten von jenem hohen Alterthum machen müssen, ja als sie in Beziehung auf dieselbe sogar eine erkennbare Lücke auf willkommene Weise ausfüllen.

Durch Vergleichung der Sprachen und Mythologieen stellt es sich näm-

lich immer bestimmter heraus, daß das Land zwischen den vier Strömen des hebräischen Paradieses, zwischen dem Oxus, Indus, Euphrat und Tigris, wirklich die gemeinschaftliche Urheimath aller der nach und nach so weit getrennten Stämme der Menschheit war, daß diese, auch nachdem sie sich in gewissem Maße schon geistig getrennt hatten, dort noch lange Zeit in einer gewissen lebendigen, alle fördernden Verbindung und Wechselwirkung standen [1], und daß diejenigen Stämme, welche gleichsam aus diesem gemeinschaftlichen Mutterschooß der Menschheit zuerst sich losrissen und in die entfernten Theile der Erde versprengt wurden, auch am wenigsten von dem in jener Gemeinschaft gehegten geistigen Besitz mit in die Ferne nahmen, daher die ihnen später nachfolgenden ein geistiges und damit zugleich ein äußerliches Uebergewicht über sie ausübten [2]. So wichen die Ureinwohner Hindostans den ihnen an Zahl nachstehenden in zwei aufeinanderfolgenden Schichten eindringenden Ariern, so wurde die Eigenthümlichkeit der Pelasger von der Fluth der ihnen nachfolgenden, bildungsfähigeren, regsameren Hellenen gleichsam verschlungen. Ein ähnliches Verhältniß gewahren wir, wie Ewald im ersten Bande seiner israelitischen Geschichte in der Hauptsache treffend uns nachgewiesen zu haben scheint, bei den semitischen Stämmen des westlichen Asiens. Wir finden hier zuerst die in dem armseligsten Zustande verharrenden Ureinwohner, zum Theil, worauf der Name der Choriten hindeutet, Höhlenbewohner, ohne Spuren höherer geistiger Entwickelung. Dann folgt als zweite Hauptschicht die schon in Städten und in geordneten religiösen und staatlichen Verhältnissen sich darstellende kananäische Einwanderung. Endlich erscheinen als die letzten Ankömmlinge aus dem Osten jene Stammfürsten, deren hauptsächlichste Vertreter wir in den drei hebräischen Patriarchen und in den Stammvätern der verwandten Völkerschaften erkennen. Einige dieser letzten Einwanderer begründen im Westen eine bleibende Stätte des reinen Monotheismus, der sich durch die neueren Forschungen als ursprünglicher Gesammtbesitz aller semitischen Stämme immer deutlicher nachweisen läßt. Wir brauchen in dieser Beziehung nur an Movers' [3] treffliches Werk zu erinnern und an die Bestätigung, die manchen Behauptungen desselben durch neuere Vergleichung phönizischer und assyrischer Monumente zu Theil geworden ist [4]).

An diese Verhältnisse nun schließt sich die Hiobsage in treffender und erwünschter Weise an. Wir haben alle Ursache anzunehmen, daß Hiob und seine Freunde zu dem herrschenden Volke ihrer Landschaften in einem ähnli-

---

1) Vgl. Lassen, indische Alterthumskunde, Bd. I. S. 528.

2) S. die Erläuterungen b).

3) Die Phönizier. S. besond. S. 254 ff.

4) Vgl. Raoul Rochette mémoires d'archéologie comparative in den Mémoires de l'instit. nat. de France, acad. des inscr. et b. l. 1848. XVII, 2, insbesondere p. 9. 10. — Auch Lajard sur la croix ansée ebendaselbst XVI p. 285 ff. S. die Erläuterungen c).

chen Verhältnisse stehen, wie Abraham und seine Nachfolger zu den Bewohnern Kanaans. Als reicher Nomadenfürst wohnt Hiob außerhalb der Stadt, aber wie die Hethiter zu Abraham sprechen: „ein Fürst Gottes bist du in unsrer Mitte“, so hören wir auch von Hiob, daß er, wenn er unter dem Thore der Stadt erschien, mit großen Ehren empfangen wurde. „Jünglinge sahen ihn und traten zurück, Greise erhoben sich und blieben stehen. Fürsten hielten inne mit Reden und legten die Hand auf ihren Mund. Und er saß an ihrer Spitze und weilte wie ein König in der Schaar, wie einer der Traurige tröstet [1].“ Aber wie hoch man ihn dort auch ehrte, wie sehr man auf seinen Rath „wie auf Spätregen“ wartete, eine wie erfreuliche Wirksamkeit er dort auch ausübte, so daß er der Elenden und Armen „Vater“ und ein Schrecken der Frevler war: doch hatte er seine nächsten Freunde nicht unter den Greisen und Fürsten der Stadt, sondern in jenen drei entfernt und zerstreut wohnenden Männern, die auf die Kunde von seinem Unglück sogleich durch gegenseitig geschickte Boten sich verabredeten, ihn zu besuchen und ihn zu trösten. Diese engere Verbindung zwischen den Entfernten war nach allen Analogien des Alterthums durch gemeinsame Abstammung und Religion bedingt. Sie erinnert daran, wie auch die hebräischen Patriarchen, bei aller engen Verbindung mit den sie umgebenden Stämmen, doch die Gemahlinnen für ihre Söhne in der fernen Verwandtschaft suchten. Und es stimmt gut damit überein, daß der Verfasser des Hiob in mannichfachen Andeutungen zu erkennen giebt, wie die redenden Personen seines Gedichts von einem mächtigen, an sie selbst versuchend herantretenden Heidenthum umgeben waren [2]. Eben daraus bildete sich ja von selbst unter den räumlich geschiedenen, aber durch die Verehrung des wahren Gottes verbundenen Freunden jenes innige Verhältniß, das einem jeden als etwas höchst Eigenthümliches, in der anderweitigen israelitischen Erinnerung mit nichts zu Vergleichendes entgegentreten muß. — Neben den patriarchalischen Männern und neben dem herrschenden Stamme des Landes ist aber in dem Buche Hiob auch das dritte Element der Bevölkerung deutlich genug bezeichnet, das der zurückgedrängten Ureinwohner. Mit Recht hat diese nämlich Ewald nach Pineda's und D. Michaelis' früheren Andeutungen in jenen Verstoßenen und Versprengten erkannt, die an zwei Stellen unseres Buches [3] so anschaulich beschrieben werden. „Wie Waldesel in der Wüste ziehn sie aus an ihre Arbeit, nach Beute suchend; die Steppe giebt ihnen Brod für die Kinder. Melde pflücken sie unterm Gesträuch, von Ginsterwurzeln leben sie. Nackt übernachten sie — ohne Gewand, und haben keine Decke in der Kälte. Aus der Mitte treibt man sie fort, schreit über sie wie über Diebe, daß in schauerlichen Schluchten sie wohnen müssen, in Staub- und Felsenlöchern. Zwischen Sträuchen brüllen

1) K. 29.
2) Vgl. Hi. 2, 9. 10; 9, 24; 15, 25. 26; 24, 13 u. besond. 21, 7—15.
3) K. 24 und 30. Vgl. den Commentar.

sie, unter Dorngestrüpp lagern sie sich; Thoren sie, übelberüchtigt, aus dem Lande fortgestoßen." Gewiß kannte der Dichter diese Menschenklasse aus eigener Anschauung; aber es geschah sicher nicht ohne Absicht, daß er in ungezwungener Weise sie als ein aus der ältesten Zeit herrührendes Element der Bevölkerung kenntlich macht. Es ist uns im höchsten Grade wahrscheinlich, daß von dem Hohn und Spott, den er den Hiob von Seiten jener Leute erdulden läßt, schon in der alten überlieferten Sage geredet wurde, zumal die Klage darüber auf eine so unerwartete Weise, wie auf etwas allgemein Bekanntes bezüglich, eingeführt wird. — Wir werden übrigens sehen, mit welcher Kunst der Dichter für das Ganze seines Werkes nicht blos alle jene äußeren Lebensverhältnisse des höchsten Alterthums zu benutzen, sondern dasselbe auch seinem Geiste nach tief aufzufassen und so ein volles und reiches Bild von demselben für die kommenden Geschlechter festzuhalten weiß.

Fragen wir nun weiter, was es war, das unter jenen alten Stammfürsten in den Palästina benachbarten Ländern gerade den Hiob in der Erinnerung des theokratischen Geschlechts fortleben ließ, so liegt die Antwort sehr nahe. Je einfacher nämlich das Leben der Menschheit war, um so mehr mußte es im Ganzen die innere Würdigkeit und das äußere Ergehen in einer gewissen Harmonie darstellen [1] und um so leichter konnte sich in den Gemüthern jene allzu äußerliche Vergeltungslehre festsetzen, auf deren weite Verbreitung im hohen Alterthum wir später zurückkommen werden. Die furchtbarste Plage aber schon jener Zeit war der Aussatz [2], dieses vieljährige Sterben, dieses langsame Verwesen bei lebendigem Leibe, dieses allmälige Zerbröckeln des menschlichen Organismus, bei welchem demselben das Leben wie durch ein Wunder nur deshalb gefristet zu werden scheint, damit er den ganzen Schmerz und Ekel der eigenen Auflösung gleichsam auskoste. Wenn nun gerade von diesem Uebel ein durch hohe Frömmigkeit hervorragender Patriarch befallen wurde, so mußte dies als etwas so Unerwartetes und Fürchterliches erscheinen, daß sich leicht erklären läßt, wie eine solche Begebenheit auch für kommende Zeiten den Gemüthern sich einprägte. So erhielt sich bei den Hebräern die Erinnerung an Hiob's Leiden, ähnlich wie man sich bei den Indern von dem Aussatze des altehrwürdigen Rischi Syâva und der Ghoschâ erzählte [3].

Für den Leidenden selbst aber konnten aus der Beurtheilung, die seinem Leiden von Seiten der Zeitgenossen nach dem Maaßstab jener äußerlichen Vergeltungslehre zu Theil wurde, leicht die schwersten Verwickelungen entstehen. Fand nämlich die Verbreitung der fürchterlichen Krankheit in der Regel innerhalb gewisser Familien statt, so lag die Annahme nahe, daß jene durch eine schwere Schuld eines ihrer Ahnen solcher Gottesgeißel verfallen

---

1) Vgl. Ewald a. a. O. S. 6.

2) S. die Erläuterungen b).

3) Rig-Veda 1, 8, 5, 8; 2, 1, 1, 5 bei Langlois.

sei. Wurde aber Jemand außerhalb eines derartigen vorausgesetzten Zusammenhanges plötzlich von der Krankheit ergriffen, so wurde man leicht zu der Vermuthung hingetrieben, er selbst müsse sich durch irgend einen verborgenen Frevel jenes Unglück zugezogen haben. Und so lastete dann auf der Seele des Leidenden als ein neues schweres Gewicht die Verdächtigung. Denken wir uns nun jenen Fall bei Hiob eingetreten, so ist leicht abzusehen, warum gerade bei seinen durch die obenerwähnten Verhältnisse ihm nahe stehenden Freunden ein schwerer Verdacht hervorgerufen und dadurch über den Leidenden selbst die peinlichste Anfechtung herbeigeführt wurde. Und so konnten dann auch recht wohl ähnliche Verhandlungen zwischen ihm und seinen Freunden stattgefunden haben, wie sie hernach vielleicht schon die Sage in den allgemeinsten Zügen aufbewahrte, und wie sie endlich unser Dichter mit höchster poetischer Fülle ausführte. Auch der Lösung, welche unser Buch uns überliefert, kann ebensowohl als der Verwickelung ein geschichtliches Moment zu Grunde liegen, insofern der geschichtliche Hiob, wenn er jene Versuchung bestand, eben dadurch auch zu einer höheren Erkenntniß erhoben werden mußte, worauf dann vielleicht eine Offenbarung in der dem patriarchalischen Zeitalter eigenthümlichen Form und die ihm zu Theil werdende Genesung das Bewußtsein von der Gnade des nun reiner und vollkommener erkannten Gottes ihm versiegelten. Bei der Ueberlieferung jener Thatsachen endlich konnte dann leicht das weitere Nachdenken in dichterischer Form die in der höheren, himmlischen Welt verborgenen Triebfedern jener räthselhaften Versuchung des frommen Mannes hinzufügen, wobei es zur Sache nichts beiträgt, ob dies von Seiten eines älteren Zeiten angehörenden, die Volkssage weiter bildenden Geistes, oder von Seiten unseres Dichters geschehen sei.

So erklärt sich, wie wir glauben, in einfacher und natürlicher Weise das Verhältniß der Geschichte, der Sage und der Dichtung in unserem Buche. Alle jene Annahmen würden aber freilich mit einem Male zusammenfallen, wenn die Meinung richtig wäre, daß die Hiobsage aus Indien abzuleiten sei. Schon Aeltere bemerkten die Aehnlichkeit jener mit der indischen Erzählung vom Harictschandra; Friedr. Schlegel [1] wehrte dabei die von Manchen ausgesprochene Meinung ab, als ob die indische Sage aus der hebräischen geschöpft sei. Nork, der die erstere aus des Missionars Bouchet [2] Schrift mittheilt, kehrt das Verhältniß um, und behauptet, daß aus ihr die hebräische geflossen sei, freilich mit derselben Willkür und Oberflächlichkeit, mit welcher er in seinem, hier nur als literarische Seltsamkeit zu erwähnenden Buche [3] dieselbe Ansicht in Betreff eines großen Theiles alttestamentlicher Erzählungen durchzuführen sucht. Wo die hebräische und indische Sage sich berühren, da ist ein dreifacher Fall möglich. Entweder können

1) Ueber Sprache und Weisheit der Indier, S. 135.
2) The religious ceremonies and customs of the various nations, S. 383.
3) Brahminen und Rabbinen.

beide aus jener Urzeit überliefert sein, in welcher die semitischen und indogermanischen Völkerstämme zwischen dem Ararat und dem Belurtag an jener, wie wir oben sahen, allen Gliedern der Menschheit einst gemeinsamen Wechselwirkung Theil nahmen, und für diese Fälle giebt auch der größte indische Alterthumsforscher der hebräischen Sage das Zeugniß hoher Einfalt und Ursprünglichkeit [1]. Hierhin gehören z. B. die Sagen vom Paradiese und von der Sündfluth. Oder zweitens die Inder konnten, sei es in älterer Zeit von den Babyloniern, sei es viel später durch muhamedanische Vermittlung, semitische Sagenstoffe überkommen und nach ihrer Weise der eigenen, stark ausgeprägten Nationalität gemäß umgebildet haben. Hierhin rechnet Burnouf [2], dem Lassen [3] zu schnell gefolgt ist, mit Unrecht die Fluthsage, welche doch, wie Weber [4] nachgewiesen hat, nicht erst im Mahâbhârata und in den Purânas, sondern schon in den Veden vorkommt. Oder endlich drittens, es beruht die Aehnlichkeit auf keinem äußeren Zusammenhange, sondern derselbe Zug der gemeinsamen menschlichen Natur hat sich bei den verschiedenen Völkern auf verschiedene, dem Wesen eines jeden enspreche̱nde Art in der Sage ausgeprägt. Letzteres scheint uns bei den Erzählungen von Hiob und Harictschandra der Fall zu sein, deren Aehnlichkeit sich im Grunde auf die beiden gemeinschaftliche Idee beschränkt, daß der Gerechte im Kampfe mit den aus der verborgenen Geisterwelt an ihn herantretenden versuchenden Mächten den Sieg behalten könne. Die älteste Gestalt der Sage von Harictschandra hat Weber in dem Aitareya-Brâhmana [5] nachgewiesen. Darnach wird er von Varuna, weil er ihm seinen ihm als Opfer versprochenen Sohn vorenthält, mit einer schweren Krankheit geschlagen. Hiermit stimmt die Erzählung im Bhâgavata-Purâna [6] genau überein. Dagegen findet sich die Sage in der Form, wie sie mit der betreffenden hebräischen eine gewisse Aehnlichkeit hat, nur in den Purânischen Schriften, nämlich im Markandeya- und im Padma-Purâna. Die Purânas aber sind in ihrer jetzigen Gestalt, wie Wilson und Burnouf nachgewiesen haben, nicht vor dem achten Jahrhundert unserer Zeitrechnung entstanden [7]. Dazu kommt, daß die Scene in Indra's Himmel, welche den himmlischen Vorgängen im Prologe des Hiob analog sind, nicht einmal in den Purânas, sondern, wie

1) Lassen, a. a. O.

2) Bhâgavata-Purâna, vol. III. préface, p. XXIII.

3) In den Berichtigungen und Zusätzen zur Alterthumskunde, S. CVI.

4) In den Indischen Studien I Heft 2 S. 161 ff.

5) VII, 18. Eine poet. Uebersetzung dieser Stelle von Roth s. in den Ind. Stud. I Heft 3. Man vergl. auch Wilson's Vortrag über das Menschenopfer bei den alten Indern nach dem Bericht des Athenaeum 1850 May 18 p. 532.

6) IX, 7, 6. vgl. Lassen a. a. O. S. XCIII.

7) Vgl. die Untersuchungen des Erstern in der Einleitung zum Vishnu-Purâna, des Letzteren in der zum Bhâgavata-Purâna.

es scheint, erst in späteren Dramen sich gestaltet hat[1]. Dabei wäre denn ein durch die Wirksamkeit christlicher Missionare vermittelter Einfluß der biblischen Erzählung keineswegs undenkbar. Wir theilen die Sage, da sie doch in ihren Vergleichungspunkten ein gewisses Interesse darbietet, in ihren Hauptzügen so mit, wie sie Roberts[2] einem noch jetzt bei den Indern beliebten Drama in der gegenwärtigen Volkssprache entnommen hat.

In Indra's Himmel waren einst die Götter und die heiligen Büßer versammelt, als ein Streit darüber entstand, ob es einen vollkommen tugendhaften Fürsten auf Erden gebe. Vasischtha behauptete, daß sein Schüler Hariçtschandra ein solcher sei; Çiva aber, der in der Gestalt der Viçvâmitra[3] zugegen war, setzte dem zornig entgegen, daß die Tugend desselben in einer schweren Prüfung nicht bestehen werde, und daß er dies vor allen Göttern zu zeigen bereit sei, wenn man ihm den Hariçtschandra überliefere. Die Herausforderung ward angenommen. Çiva brachte in der Gestalt des Viçvamitra für den König ein Opfer dar, und verlangte als Lohn dafür einen Haufen Goldes von der Höhe, die man mit der Schleuder vom Rücken des Elephanten erreichen könne. Dies wurde ihm gewährt; er behielt sich aber vor, das Ausbedungene zu einer anderen Zeit einzufordern. Wilde Thiere verwüsteten darauf das Land; der König zog mit seiner Gemahlin gegen sie aus. Von der Jagd ermüdet entschlummerte er und träumte, daß er Land, Habe, Weib und Kind verliere. Çiva wird uns schützen, antwortete seine Gemahlin, als er ihr den Traum erzählte. Bald darauf erschien der Gott und forderte von dem Hariçtschandra nicht nur das Gold, sondern auch sein Land und Königreich. Dieser übergab ihm dasselbe nach einigem Weigern; nun aber sollte er, nachdem er nichts mehr besaß, auch noch den Haufen Goldes herbeischaffen. Er wollte nicht leugnen, daß er sich hierzu verpflichtet, versprach im Vertrauen auf die Götter binnen vierzig Tagen sein Wort zu halten, und machte sich mit seinem Weibe nach Kâçi am Ganges auf den Weg. Ein Zwerg, im Dienste des Çiva, mußte sie begleiten. Er bereitete ihnen unterwegs mancherlei Mühsal und Aufenthalt; einen Feuerstrom, der ihnen in den Weg kam, löschte die Königin durch ihre Tugend aus, indem sie hindurchwandelte. Als sie in Kâçi anlangten, verlangte der Zwerg den ausbedungenen Lohn. Die Königin bot sich an, sich verkaufen zu lassen; ein Brâhmane erhielt sie zur Sklavin gegen eine große Goldsumme, die aber der Zwerg als Lohn für seine Begleitung in Anspruch nahm und von den Richtern, an die sie sich deßhalb wandten, zuerkannt erhielt. Darauf entschloß sich der König, um sein Wort zu erfüllen, sich selbst als Sklaven zu verkaufen;

1) Unsern Versuch einer Nachbildung dieser Scene in der poetischen Erzählungsweise der Inder s. in der Deutschen Zeitschrift 1850 Nr. 23.

2) Oriental illustrations etc. p. 257 — 263.

3) S. die Erläuterungen c).

ein Paria zahlte für ihn an den Zwerg die dem Çiva verschuldete Summe; ihn mußte Harictschandra nun in seinem für unrein gehaltenen Geschäft vertreten, auf dem dazu bestimmten Platze vor der Stadt die zu bestattenden Leichname zu verbrennen, für deren jeden man an den Sklaven ein Maaß Reis, an den Herrn desselben aber ein Goldstück und ein Gewand zu entrichten hatte. — Der Brâhmane schickte einst Harictschandra's kleinen Sohn, über dessen Unthätigkeit er murrte, in den Wald, um Holz zu sammeln; eine Schlange biß ihn, die Mutter fand ihn todt wieder. Nach vielen heißen Thränen brachte sie ihn auf den Verbrennungsplatz; Harictschandra forderte, da sie nichts weiter besaß, ihren Vermählungsschmuck für seinen Herrn, da er selbst gern auf seinen Antheil verzichte, Jenem aber nicht die schuldige Abgabe entziehen dürfe. Sie weigerte sich, und nannte sich auf seine Frage als das Weib des Harictschandra. Er schickte sie zu dem Brâhmanen zurück, um sich von ihm den für die Verbrennung des Knaben nöthigen Lohn zu erbitten. Unterdeß war der Sohn des Königs von Kâçi erwürgt worden; Harictschandra's Weib fand denselben auf ihrem Wege, und nahm ihn, indem sie ihn auf den ersten Augenblick für das eigne Kind hielt, auf die Arme; dabei wurde sie ergriffen und selbst für die Mörderin gehalten. Sie sollte dafür mit dem Tode büßen; der Sklave des Paria sollte sie auf dem Verbrennungsplatze hinrichten. Gerade wollte dieser das Schwert ziehen, als Çiva erschien, seinen Arm zurückhielt und ihm verkündete, daß er sein Reich und seine Habe wieder erhalten solle. Auch seinem Kinde gab er das Leben wieder. Harictschandra sprach: „Wie kann ich wieder König sein, da ich selbst einem Paria und mein Weib einem Brâhmanen Sklavendienste leistete?" Çiva antwortete: „Ich war der Brâhmane, ich war der Paria; geh' also hin und beherrsche dein Reich in Ehren."

Die Mittheilung des wenn auch immer modernen indischen Dramas, in welchem diese Sage behandelt ist, würde von hohem Interesse sein, zumal einige von Roberts aufgenommene Einzelnheiten auf einen poetischen Werth schließen lassen. Außer der schon oben angegebenen Grundidee machen wir noch auf eine Berührung mit dem Buche Hiob aufmerksam. Alle den Harictschandra treffenden Versuchungen zielen darauf ab, die Eine Unwahrheit von ihm zu erpressen, daß er den hohen Lohn für das von Viçvâmitra den Göttern dargebrachte Opfer nicht versprochen habe. Bei Hiob aber lauert der Satan fortwährend auf das Eine Wort, durch welches jener Gott den Abschied geben, ihm den Dienst auffagen soll. Und was ihn trotz der vermessenen Reden, derentwegen er Buße thun muß, in der göttlichen Gnade erhält, das ist seine freilich tiefer als in der indischen Dichtung gefaßte innere Wahrhaftigkeit.

Zweites Kapitel.

Mit Recht ist man gewohnt, wenn die künstlerische Bedeutung eines dichterischen Werkes besprochen werden soll, zu verlangen, daß dem Leser ein lebendiges Bild von demselben vorgeführt werde, damit der, welcher es schon kennt, sich alle Züge desselben wieder vergegenwärtige, und auch der, welcher zuerst an dasselbe herantritt, sich wenigstens den Hauptumrissen nach eine richtige Vorstellung davon machen könne. Diese Pflicht zu erfüllen, liegt besonders einem Bearbeiter unseres Buches ob, eines Dichterwerkes der entferntesten Vorzeit, welches im höchsten Maaße, wie in den einzelnen Theilen, so in seinem Ganzen, einer Vermittlung für den gegenwärtigen Leser bedürftig ist. Denn wer sich in dasselbe noch nicht hineingelebt hat, dem entgeht leicht die genaue Beziehung der einzelnen Theile auf einander und er sieht da eine ungeordnete gleichförmige Masse, wo in Wahrheit der tiefsinnigste, durchdachteste, poetische Organismus vorhanden ist.

Der erzählende Eingang unsres Gedichtes stellt uns den Hiob in hoher Frömmigkeit und Gottergebenheit und in patriarchalischem Glück und Ansehn dar. Nicht nur über seinen eignen Wandel wacht er mit heiliger Scheu, sondern auch für seine Söhne und Töchter ist er väterlich besorgt, daß sie nicht in der Fülle des Wohlseins bei ihren gemeinsamen häuslichen Festen den, welcher ihnen alle solche Güter geschenkt hat, vergessen, und ihm in ihren Herzen den Abschied geben. Aber an den Patriarchen selbst soll unerwartet die Versuchung herantreten, ob er die Treue, die er im Glück bewahrt, auch im Unglück festzuhalten stark genug sei. Wir werden in die Versammlung der himmlischen Heerschaaren eingeführt; der Satan wagt in sie einzutreten, und als Verachter und Bezweifler aller menschlichen Tugend auch die des Hiob anzutasten, von der er behauptet, daß sie in der Feuerprobe der Trübsal sich als bloßer Schein erweisen werde. Er ist begierig, eine solche herbeizuführen, aber er vermag dies nicht ohne den Willen Gottes, dem auch sein Wirken überall unterworfen ist. „Ueberlaß ihn mir zur Peinigung, und er wird dir in's Angesicht den Abschied geben", ruft er wie herausfordernd Gott zu. Dieser, um einen höhern Plan zu vollführen, läßt es ihm zu. Unglücksfälle treffen den Hiob Schlag auf Schlag; all' seine Habe, seine Söhne und Töchter werden ihm genommen; aber er besteht die Prüfung. „Der Herr hat's gegeben, der Herr hat's genommen, der Name des Herrn sei gepriesen". Abermals erscheint Satan unter den himmlischen Heerschaaren. „Die Probe war eine leichte", ruft er aus; „aber laß mich ihn selbst, sein Fleisch und Gebein antasten, so wird er dir in's Angesicht den Abschied geben". Auch diese Forderung wird gewährt. Bald sitzt Hiob, von schwerer Krankheit getroffen, im Staub und in der Asche. Aus seines eignen Weibes Munde hört er das versuchende Wort: „Gib Gott den Abschied, und stirb." Aber er antwortet: „Haben wir auch das Gute von Gott an-

genommen, und das Böse sollten wir nicht annehmen." Bis dahin steht er unerschütterlich da: kein sündliches Wort entfährt ihm.

Aber die Versuchung wächst. Monde schrecklicher Pein gehen an ihm vorüber. Endlich erscheinen seine drei Freunde, die inzwischen von verschiedenen Seiten her sich verabredet haben und zusammengekommen sind, ihn zu trösten. Ein entsetzliches Räthsel ist für sie des Freundes Leiden, von dem sie die Kunde vernommen haben; nach der herrschenden Meinung müssen sie glauben, ein verborgener Frevel sei die Ursache solches Verhängnisses; sie kommen heran und finden den Jammer größer noch, als sie vermutheten; schweigend sitzen sie sieben Tage und Nächte neben dem Unglücklichen; kein Wort des Trostes und des Gebetes kommt über ihre Lippen. Da kann sich Hiob nicht länger halten. Schon hat er den finstern Argwohn in ihrer Seele gelesen, und nun macht sein Schmerz sich Luft; wozu ihn die Qual selbst und die Lästerung seines Weibes nicht hatte verführen können, dazu treibt ihn der stumme grundlose Vorwurf. Er verwünscht den Tag seiner Geburt; er beklagt das jammervolle Loos der Menschen hier auf Erden; seine Worte klingen schon fast als eine Anklage gegen den Allmächtigen selbst. „Warum dem Elenden das Licht geben, und Leben den betrübten Herzen!"

Die Freunde erschrecken; sie finden durch solche Aeußerungen ihren geheimen Verdacht bestätigt, den sie aber nackt auszusprechen doch noch nicht über das Herz bringen können. Mit großer Mäßigung beginnt der Angesehenste unter ihnen, Eliphas, die Rede. Er wundert sich, daß Hiob, der früher so manchen Unglücklichen getröstet habe, jetzt selber keinen Trost mehr finden könne, da doch Gottes gerechte Ordnungen in der Welt immer dieselben geblieben seien. Er will dem Hiob nicht geradezu Vorwürfe machen wegen dessen, was er in vermessener Weise gegen Gott selbst schien geredet zu haben, aber er gibt ihm seine Meinung deutlich genug zu verstehen, indem er mit lebendigen Farben, als ob ihn selbst auf's neue der früher erfahrene Schauer ergriffe, ein nächtliches Gesicht darstellt, in welchem ihm die überschwängliche Herrlichkeit Gottes vor die Seele gerufen sei, eine Herrlichkeit, der gegenüber kein Sterblicher bestehen könne; er wiederholt die damals vernommene Geisterstimme: „Ist wohl ein Mensch vor Gott gerecht, oder vor seinem Schöpfer rein ein Mann?" Er hält dem Hiob vor, daß er mit solchen Reden, wie er sie auszustoßen gewagt, weder unter den Engeln, noch unter den Menschen einen Anwalt finden werde; er selbst, fügt er hinzu, würde sich in seiner Stelle demüthig zu Gott wenden; dann werde die überstandene Züchtigung ihm zum Heil gereichen, und ein höheres Glück, als das frühere, ihm zu Theil werden. — Dies klingt milde und freundschaftlich. Aber Hiob hört durch die sanften Worte recht wohl die Härte des lieblosen Urtheils hindurch, zu welchem die Freunde durch das herrschende Vorurtheil verleitet sind. Sie, die Schmerzensfreien, können wohl leichtlich den Tiefgebeugten strafen und mahnen, haben sie doch keinen Maaßstab für seine Qual, und wollen ihn nicht haben: „O daß man meinen Unmuth

abwöge und mein Unglück zugleich auf die Waage höbe." Er selbst nur weiß, daß sein Angstschrei nicht grundlos ist, daß er, ob er gleich den Tod herbeiwünscht, doch mitten im Untergange an dem Bewußtsein seiner Unschuld noch einen unvergänglichen Trost besitzt, während die Hoffnung, die er auf die Freunde setzte, sich als eine nichtige erwiesen hat, während sie den Lugbächen gleichen, die der Wandrer, indem er in der Sommerhitze schmachtend zu ihrem Ufer eilt, ausgetrocknet findet. Und doch hat er von ihnen keinen andern Freundschaftsdienst erwartet, als aufrichtige, gerade Worte; für solche kann er es aber nicht halten, wenn sie ihm seinen Jammer als Frevel anrechnen. Und nun läßt er seine Klage noch ungehemmter sich ergießen, nicht bloß den Freunden, sondern, wie es den Anschein gewinnt, auch Gott selber zum Trotz: „Hat der Mensch nicht einen Kriegsdienst auf Erden? Bin ich ein überwallendes Meer, oder ein Ungeheuer, gegen das Gott eine Wache aufstellen müßte? Was ist der Mensch, daß der Allmächtige so Großes aus ihm macht, und auch seine kleinsten Sünden beständig heimsucht, während er doch bald in den Staub sinkt und für immer von der Erde verschwindet".

Die Freunde staunen, daß Hiob in solcher Weise fortzureden wagt. „Wie lange willst solches du reden?" ruft Bildad ihm zu; „Hast du doch in dem Schicksal deiner eignen Kinder einen Beweis gerechten göttlichen Gerichtes vor dir; wenn du selbst aber lauter und rechtschaffen bist, so wird dein Ende herrlicher sein, als der Anfang. Denn die Väter schon haben in weisen Sprüchen es verkündet, daß nach einem heiligen unabänderlichen Gesetz, sowie Pflanzen ohne Regen und Sonnenschein, so Menschen ohne Gottesfurcht und Rechtschaffenheit nimmer gedeihen, sondern im Elend verschmachten. So taste denn Gottes Gerechtigkeit nicht an, von der du, im Fall du fromm bist, mit völliger Sicherheit erwarten darfst, daß dein Mund wieder voll Lachens, und deine Lippen wieder voll Jubels werden". — Aber mit alle dem tragen die Freunde zu der Lösung des Räthsels nicht bei, dessen ganze Unergründlichkeit nur Hiob, indem er sich zugleich seiner Unschuld und der Größe seines Leidens bewußt ist, empfinden kann. „Wahrlich, ich weiß, daß es so ist, und wie wäre ein Mensch gerecht vor Gott". Die überschwängliche Herrlichkeit des Schöpfers, welche Eliphas vorhin geschildert hat, läßt ja eben dem Menschen nicht zu, auch wenn er Recht hat, sein Recht vor Gott zu behaupten; so hat denn auch Bildad freilich ein leichtes Spiel, sich Hiob gegenüber zum Vertheidiger der göttlichen Gerechtigkeit aufzuwerfen. Aber eben dadurch wird der Unglückliche noch heftiger gereizt. „Ich bin unschuldig", ruft er aus, und wagt der heimlichen Verdächtigung Seitens der Freunde zum Trotz eher die göttliche Ordnung in der Welt keck anzugreifen, als daß er sein eignes Bewußtsein verläugnete: „Die Erde ist in der Ruchlosen Hand gegeben; von wem anders kommt das, als von Gott selbst?" Und nun gibt er sich wieder ganz dem Gefühl seines Elends hin: „Mich widert mein Leben an; so mach' ich denn

Luft meiner Klage, so red' ich denn in meiner Seele Pein". Er fragt Gott, warum, wegen welcher Sünde er ihn denn also peinige; er erinnert denselben, daß er ihn wunderbar bereitet und bis hieher erhalten habe; ob er denn bei allen jenen Wohlthaten von vorn herein schon im Sinne gehabt habe, sie durch die folgende Qual auszulöschen oder in Fluch zu verwandeln? Dann erneuert er, wie absichtlich, die Verwünschung seines Lebens in ähnlichen Ausdrücken, wie die, welche zuerst seinem Munde entfuhren; er bittet Gott, ihm wenigstens noch eine geringe Erholung zu gönnen, ehe er für immer in das dunkle, ordnungslose Land hinunterfahre, welches, selbst wenn es hell werde, der Mitternacht gleiche.

Die Freunde werden immer aufgebrachter; dem Zophar, der jetzt an die Reihe kommt, erscheint Hiobs Rede als ein leerer Wortschwall, den man nur mit Unmuth so lange habe anhören können. Wie er es wagen könne, sein Recht vor Gott zu behaupten, dessen verborgene Weisheit keinem Menschen erreichbar sei, während man sich fest darauf verlassen könne, daß sie Alles auf Erden nach der Richtschnur des Rechts leite, daß sie, wie Zophar sich in seiner derben, fast rohen Weise ausdrückt, auch den hohlen Wicht witzige, und den Waldesel zum Menschen umschaffe. Auch er ermahnt, wie seine beiden Vorgänger, den Leidenden, sein Herz auf Gott zu richten, und hält ihm in lachenden Bildern das Glück vor, welches seiner dann warte, während er doch auch schon, wie drohend, auf den Untergang des verstockten Frevlers hinweis't, für welchen freilich des Lebens Aushauch die einzige Hoffnung sei. — Hatte Hiob schon nach Bildads Rede sein Befremden ausgesprochen, daß man ihm, während es sich um viel schwierigere Dinge handle, mit allbekannten Gemeinplätzen zu kommen wage, so muß sich dieses Befremden bei dem Uebermuth, mit welchem Zophar trotzdem ganz ungescheut in des Vorredners Fußtapfen trat, noch mehr steigern. Im Gefühl seiner Ueberlegenheit ruft er trotz seines tiefen Schmerzes mit bitterer Ironie, ja, wir möchten sagen, mit einem gewissen Humor, aus: „Es ist wahr, ihr seid das Volk, und mit euch stirbt die Weisheit aus. Kann man doch von den Thieren des Feldes, von den Vögeln des Himmels und den Fischen des Meeres das Alles erfahren, was ihr von göttlicher Weisheit und Macht, als wäre es etwas Neues, Unerhörtes, einer nach dem andern vorbringt." Und um zu zeigen, daß er dergleichen nicht bloß eben so gut, sondern wohl noch besser wisse, als die Freunde, überbietet er diese durch eine prachtvolle Schilderung der Art und Weise, wie Gott nach seinem freien Rathschluß zerstört und baut, wie er Könige, Priester und Rathsleute in seiner Hand hält, wie er unerwartete Geschicke ans Licht bringt, wie er ganze Völker groß macht und vernichtet, sie ausbreitet und knechtet. „Siehe, Alles schaute mein Auge, hörte mein Ohr und merkte sich's wohl; was ihr wißt, das weiß ich auch; ich geb' euch gar nichts nach. Ich aber habe nicht mit euch, sondern mit dem Allmächtigen selber zu thun, zu dessen Sachwaltern ihr euch in beschränkter, heuchlerischer Weise aufwerft; glaubt nicht, daß ihr damit vor

ihm selber, vor seinem alldurchschauenden Auge bestehen werdet". Und jetzt wendet sich Hiob an Gott selbst; von dem, was er mit ihm zu reden hat, sollen die Freunde nur Zeugen und stumme Hörer sein. Er bittet Gott, nur so lange mit seiner schwer züchtigenden Hand von ihm abzulassen, daß er ganz frei und ungehemmt seine Klage vor ihm aussprechen könne; schon ist, indem er die innere Unwahrheit der Freunde strafte, ein Lichtstrahl in seine Seele gefallen; er weiß ja, daß der Allmächtige sich nicht zu jenen, seinen anmaßlichen Vertheidigern, sondern zu ihm, dem unschuldig Angeklagten, bekennen werde. Aber freilich das furchtbare, dunkle Räthsel lastet zu schwer auf seiner Seele, als daß er von jenem höhern Bewußtsein aus mit Ruhe und Besonnenheit sich zu dem Allmächtigen wenden könnte; seine Worte werden alsbald wieder zu leidenschaftlichen, trotzig klingenden Fragen: „Wie viel sind meiner Verschuldungen und Sünden? meine Missethat und Sünde laß mich wissen!" Er fragt Gott, warum er den armen vergänglichen Menschen, unter denen von Geschlecht zu Geschlecht Sünde und Unvollkommenheit sich forterben, eine so unverhältnißmäßig schwere Last von Leiden aufbürde; der Baum, wenn er umgehauen werde, schlage wieder aus; für den Menschen scheine, wenn er im Tode dahin sinke, jede Hoffnung abgeschnitten zu sein. Wie anders wäre es, wenn die Unterwelt ihm nur einen Ort der Ruhe darböte, aus welcher Gott zu seiner Zeit ihn wieder hervorriefe. Sehnsuchtsvoll malt Hiob eine solche Möglichkeit sich aus: „Du riefest dann, ich antwortete dir, du sehntest dich nach dem Werk deiner Hände". Aber er ist noch zu schwach, solche Hoffnungen in Wahrheit festzuhalten; sie sind die Vorboten eines höheren, siegenden Bewußtseins, aber für's erste gleichen sie einer schwachen Leuchte in stürmischer Nacht, die rasch erlischt und das rings wieder herrschende Dunkel nur um so schauerlicher erscheinen läßt.

Der erste Kreis des Gespräches ist vollendet. Was durch die menschliche Schwäche in Hiob von Ungebühr gegen Gott gleich Anfangs hervorgerufen war, als durch den ihm bemerklich werdenden Verdacht Seitens der Freunde sein ohnehin schweres Leiden sich gesteigert hatte, das ist durch den weitern Verlauf des Gesprächs immer mehr auf die Spitze getrieben worden. Je stärker man in ihn drang, sich vor Gott in einer Weise zu demüthigen, die dem Bewußtsein seiner Unschuld nicht entsprach, um so heftiger und stürmischer hat er sich gegen Gott selbst gewendet. Er scheint diesem die heftigsten Vorwürfe zu machen, er scheint an seiner Liebe und Gerechtigkeit zu verzweifeln, fast muß man fürchten, jeden Augenblick aus seinem Munde das entsetzliche Wort zu vernehmen, auf welches der Versucher lauert, das Wort, durch welches er wirklich Gott den Abschied geben würde. Aber eine andere Macht in seinem Innern hält jener gefährlichen Bewegung das Gleichgewicht. Mitten in seinem tiefen Schmerz ist ja das sein Trost, daß er des Heiligen Gebote nicht verläugnet hat; unmittelbar neben den bittern Klagen, die er gegen Gott ausstößt, macht sich das Bewußtsein geltend, daß

dieser ihn trotz der heftigen Worte, die der Schmerz ihm entpreßt, als den Seinen erkennen werde; unmittelbar neben der Verzweiflung an der Möglichkeit, von ihm, dem Uebermächtigen, sein Recht zu erlangen, tritt in seinem Innern die Gewißheit hervor, daß dieser doch nicht für die Freunde, die in unwahrer Weise das göttliche Recht vertheidigen wollen, sondern für ihn, der in völligster Wahrheit Alles, was er auf dem Herzen hat, auszusprechen wagt, sich entscheiden werde. Und in dieser innern Wahrhaftigkeit ist eine siegende Macht, der gegenüber die Freunde mit allen ihren Versuchen, von verschiedenen Seiten her den so trotzig klingenden Herzensergüssen Hiob's Einhalt zu thun, mehr und mehr ermatten müssen. Schon haben sie in dieser Beziehung alle ihre Waffen erschöpft, und doch wagen sie es noch nicht, ohne Scheu und Rückhalt den Vorwurf gegen Hiob nackt auszusprechen, der bei alle dem, was sie bis jetzt angeblich nur zu Gottes Vertheidigung redeten, schon im Hintergrund lag. So schlagen sie einen Mittelweg ein, indem sie den in der göttlichen Ordnung begründeten, nothwendigen Untergang des Frevlers so ausmalen, daß Hiob die Anwendung davon auf sich selber zu machen nicht umhin kann. Sie bringen damit eigentlich keinen neuen Gedanken vor, sondern sie geben nur dem, was namentlich Bildad vorher als Weisheitsspruch der Väter ausgesprochen hat, eine neue Wendung.

Eliphas geht auch jetzt den Andern auf diesem Wege voran; er leitet aber den Hauptgedanken so ein, daß er den Hiob erst durch theils heftigere, theils mildere Vorwürfe zu erweichen sucht. Er hält ihm vor, daß seine unbedachtsamen Worte sich wenig für einen Weisen geziemen, daß er damit im Grunde alle Gottesfurcht aufhebe, daß er die Miene annehme, als besitze er die Weisheit des ersten, unmittelbar aus Gottes Hand hervorgegangenen Menschen, ja als sei er gar die vor der Weltschöpfung bei Gott wohnende, ewige Weisheit selber, während ihm doch vielmehr geziemt hätte, von dem ihm am Alter Ueberlegenen die milden tröstenden Worte, durch die er nur leise getroffen sei, gern und willig anzunehmen, eingedenk dessen, woran er selber schon vorher ihn erinnert habe, daß vor Gott nicht einmal die Engel, geschweige die dem Verderben anheim gefallenen Menschen rein seien. So möge er denn jetzt wenigstens zu Herzen nehmen, was er ihm nach göttlicher Offenbarung und in Uebereinstimmung mit der Ueberlieferung von den Vätern her vorhalte. Der Böse sei sein Leben lang gepeinigt, beständig töne der Schreckensruf in seinem Ohr, und das Verderben, das drohend über seinem Haupte schwebe, treffe ihn sicher; denn sein übermüthiger Trotz gegen Gott, sein stolzes Vertrauen auf Reichthum und Macht ziehe mit Gewalt über ihn die göttliche Strafe herbei; all sein Vertrauen erweise sich als Trug. — Mit Recht beginnt darauf Hiob seine Rede mit den Worten: „Dergleichen hört' ich nun Vieles; leidige Tröster seid ihr Alle". Es sei sehr leicht, wenn man selbst im Glück sich befinde, in solcher Weise dem Unglücklichen zuzureden; er selbst würde das in ähnlicher Lage ebensowohl verstehen, wie sie. Aber freilich, ob er rede oder schweige, sein Schmerz bleibe derselbe;

dieser scheine gegen ihn zu zeugen; Gott habe ihn dem Gespött der Frevler preisgegeben, die an seinem Unglück sich weiden, und denen jetzt auch die Freunde durch ihre lieblosen Verdächtigungen sich anschließen. Der Gedanke an solche Härte zerreißt sein Herz. „Erde, bedecke nicht mein Blut!" ruft er aus; und derselbe Gott, über den er so eben klagte, daß er ihn in seiner Feinde Hand gegeben habe, er erscheint ihm jetzt wieder als Zeuge und Bürge für seine Unschuld. „Sei du mein Bürge, vertritt mich vor dir; wer wäre, der sonst für mich einstände." Die Rechtschaffnen müßten erstarren bei dem Anblick seines räthselhaften Leidens; aber doch hielte der Gerechte fest an seinem Wege und kräftigte sich in seinem Kampfe; dagegen sei der Trost, den ihm geboten zu haben Eliphas sich rühme, ein nichtiger.

Aber Bildad kann sich in die scheinbar widerspruchsvollen Aeußerungen Hiob's nicht finden. Er hört aus ihnen nicht das Bewußtsein der Unschuld, sondern nur den Vorwurf gegen sich selbst und gegen seine Genossen heraus, der ihn um so mehr aufbringt, als er sich wohl wirklich durch denselben getroffen fühlen mag. Er redet den Leidenden und alle demselben gleich Gesinnten mit den Worten an: „Warum werden wir gleich Vieh geachtet, und sind hirnlos vor euern Augen". Hiob erscheint ihm als einer, der sich selbst in seinem Zorn zerreiße; es helfe ihm aber nichts, daß er gegen Gottes Ordnung anstürme, daß er gleichsam die Erde und den Felsen aus ihrer Stätte zu rücken versuche; es bleibe doch dabei, daß der Gottlose untergehe. Und nun wiederholt er den eben von Eliphas vorgebrachten Satz, indem er ähnlich, wie schon in seiner eignen frühern Rede, den Untergang des Bösen als eine Naturnothwendigkeit darstellt: Ueberall lauern die Falle und das Netz auf seine Schritte, aus dem Schutz seines Gezeltes wird er herausgerissen und hingeführt zu dem Tode, dem in der Unterwelt herrschenden Könige der Schrecken, während seine verödete Wohnung als warnendes Denkmal für die Nachkommen übrig bleibt. — Hiob findet es unbegreiflich, wie die Freunde so immer auf's Neue seine Seele betrüben und zermalmen können: „Zehn Mal nun verhöhnt ihr mich, und schämt euch nicht, mich zu betäuben". Mit gutem Grunde fordert er sie auf, wenn sie wirklich ein so hartes Urtheil über ihn fällen wollen, wie es durch alle ihre Worte hindurchblicke, sein Unrecht offen und durch Thatsachen darzulegen. Er bittet sie, doch Mitleid mit ihm zu haben, da Gott so schwer ihn gebeugt, seine Ehre ihm genommen, sein Weib, seine Brüder und Vertrauten ihm in seinem Jammer entfremdet, ja selbst seine Knechte und Mägde ihm ungehorsam gemacht habe. „Erbarmt euch mein, erbarmt euch, meine Freunde; denn Gottes Hand hat mich angerührt. Warum verfolgt ihr mich wie Gott, und werdet meines Fleisches nicht satt!" So scheint der Unglückliche wieder am Abgrunde der Verzweiflung zu stehen, indem er gegen Gott, wie gegen seinen Feind, in seiner Herzensangst selbst die hartherzigen Freunde zu Hülfe ruft. Da tritt noch einmal, und zwar in höchster, großartigster Weise, jene plötzliche Wendung in seinem Innern ein, die wir schon

mehrere Male zu gewahren Gelegenheit hatten; noch einmal stellen sich in dem riesenhaften geistigen Kampfe das Tiefste und das Höchste dicht neben einander. Der Gott, den er so eben seinen Feind nennt, kann ihn doch nimmermehr verlassen; wenn auch für seine leiblichen Augen kein Ausgang des Heiles mehr übrig scheint, wenn auch die nach menschlicher Ansicht unheilbare Plage unaufhaltsam ihn dem Grabe zuführt, er muß doch noch einmal den, der seiner Sehnsucht Ziel ist, als seinen Erlöser und Ehrenretter schauen. Mit überirdischer Gewalt ergreift ihn dieser Gedanke; er wünscht, daß, indem er ihn ausspricht, seine Worte in ein Buch, oder vielmehr mit unauslöschlichen Zügen in einen Felsen eingegraben werden; und so ruft er aus: „Ja, ich weiß, daß mein Erlöser lebt; zuletzt wird über dem Staube er sich erheben, und nachdem diese meine Haut zerschlagen ist, werd' auch ohne mein Fleisch ich Gott schauen. Ja ich werde ihn selber schauen, meine Augen sehen ihn, kein Fremder — es verzehrt sich mein Herz in meinem Busen." Diese plötzlich ihn ergreifende Freudigkeit, diese Sehnsucht, die ihres Zieles auch jenseits des Todes gewiß ist, gibt ihm nun auch unerwartet die Kraft, ein stillernstes, nachdrückliches Wort an die Freunde zu richten, deren Mitleiden er so eben anflehte; er ermahnt sie, nicht in ungerechter Weise ihn länger zu verfolgen, und sich vor dem Racheschwert zu fürchten, welches den ungerecht Zürnenden sicher treffe.

Aber damit hat er auch das Mitleid wieder verscherzt, das sich vorher bei seinen flehenden Worten vielleicht in der Seele der Freunde regte. Je gereizter sie wegen des bisherigen geringen Erfolgs ihrer vermeintlich so weisen Reden sind, um so weniger findet Hiob's letzte, ernste Mahnung bei ihnen Eingang. Verstärkter hochmüthiger Unwille tönt uns aus Zophar's Worten entgegen: „Schmähliche Rüge mußt' ich hören, und der Geist gibt aus meiner Einsicht mir Bescheid". Man sollte darnach etwas Neues erwarten; aber auch Zophar weiß nur mit einigen ihm eignen Wendungen den Satz des Eliphas zu wiederholen: was auch hier, wie in seiner vorigen Rede, als ihm eigenthümlich erscheint, ist das besonders Harte, Leidenschaftliche und Rohe der Bilder, die er gebraucht. Der Böse, wie fest gegründet er sich auch glaube, muß doch, seinem Unrath gleich, verschwinden; die Lust, die er wie eine Lieblingsspeise, um sie recht auszukosten, im Munde zurückhält, wird zu einem Schlangengift in seinem Eingeweide; Gott selbst reißt die Habe, die er verschlang, aus seinem Leibe; wie er von seinem Fraß nichts übrig ließ, so wird auch sein Gut nicht dauern; sein Bauch wird noch einmal gefüllt, aber mit Feuerspeise; Himmel und Erde treten gegen ihn auf und enthüllen seine Schuld. — Hiob hat bis jetzt aus einer gewissen Scheu dem Satz des Eliphas nicht mit den Waffen entgegentreten wollen, mit denen er ihn leicht entkräften konnte, mit einer Erfahrung nämlich, die er vorher schon einmal in der heftigsten Leidenschaft andeutete, die er aber erst jetzt, da die Freunde zum dritten Male in maaßloser Heftigkeit gegen ihn anstürmen, nachdrücklich auszuführen für gut findet. Behauptet man

nämlich, daß großes Unglück allemal Zeichen großer Schuld sei, so muß man auch auf der andern Seite in hohem irdischen Wohlsein ein sichres Zeichen hoher Tugend erblicken. Nun kann aber Hiob leicht auf allbekannte Fälle des Glückes gottvergessner, entarteter Menschen hinweisen. Er erschrickt selbst, und ein Schauder ergreift ihn, indem er es aussprechen will. Aber es ist so. In Frieden und Reichthum, bei dem Klange der Cither und der Schalmei, in sinnlich heiterem, heidnischen Treiben bringen diejenigen ihre Tage zu, welche mit vollem Bewußtsein zu Gott ihr „weiche von uns" gesprochen haben. Man könne auch nicht sagen, daß ihr Glück nicht von Dauer sei, denn nicht gar oft ereile sie die verdiente Strafe; und wenn man behaupte, daß wenigstens ihre Kinder von derselben erreicht werden, so sei das eine schwache Ausflucht, da daran den Gottlosen selber wenig liege. Er selbst habe die versteckte Meinung der Freunde recht wohl verstanden; sie aber mögen sich doch nur bei weitgereis'ten, erfahrenen Männern erkundigen, ob nicht überall sich das bewähre, was er ihnen jetzt entgegengehalten habe, ob es nicht weit und breit in allen Landen Schaaren von Verächtern des wahren Gottes gebe, die sich des höchsten irdischen Wohlseins erfreuen.

Dagegen können nun in der That auch die Freunde nichts einwenden; dies ihnen selbst unheimliche Räthsel zu lösen, mögen sie sich nicht unterfangen; dann aber hilft es ihnen auch nichts, noch länger in der bisherigen Weise den Kampf gegen Hiob fortzuführen und etwa noch einmal den nackten angeblich unumstößlichen Satz von der genauen Verhältnißmäßigkeit der Sünde und des Leidens zu wiederholen, den sie während des nun beendeten zweiten Kreises des Gesprächs dreimal als schneidende Waffe gegen ihren Freund gerichtet haben. So entschließt sich denn Eliphas, das Aeußerste zu versuchen, und dem Hiob geradezu die Vergehungen Schuld zu geben, welche demselben zuzutrauen er sich wegen der über ihn gekommenen göttlichen Strafgerichte für berechtigt hält. Gott werde ihn, sagt er, doch sicher nicht etwa wegen seiner Gottesfurcht gestraft haben: „War deine Bosheit nicht groß und ohne Ende deine Verschuldung? du bedrücktest deine armen Brüder, du versagtest den Elenden, den Wittwen und Waisen deinen Beistand; übermüthig schaltetest du in dem Lande, darum hat der Schrecken dich überfallen. Oder siehst du das Dunkel nicht, und die Wasserfluth, die dich bedeckt? Du scheinst gleich den Männern der Urzeit gemeint zu haben, Gott kümmere sich um die Erde nicht. Gedenkst du denn nicht, wie das Gericht der strafenden Fluth jene traf, die in frechem Troß Gott den Abschied gaben?" So hat Eliphas das lange zurückgehaltne Wort ausgesprochen, und zwar mit desto größerer Heftigkeit, je mehr er selbst fühlt, wie wenig er zu solchen harten Vorwürfen gegen den bisher rein dastehenden Mann auf den Grund einer Ansicht hin berechtigt ist, die festzuhalten er den zuletzt ausgesprochenen Vertheidigungsgründen des Gegners scheu ausweichen muß. Und gleich als wollte er die in seinem nun endlich nackt hingestellten Urtheile liegende Härte mildern, fügt er am Schluß seiner Rede die Bitte

hinzu, sich doch mit Gott zu vertragen und Friede mit ihm zu haben, und schildert ähnlich, wie in dem ersten Kreise des Gesprächs, mit lebhaften Farben das Heil, welches dann alsbald für Hiob anbrechen werde. — Dieser letzte Angriffsversuch muß an dem Bewußtsein dessen, gegen den er gerichtet ist, ganz wirkungslos scheitern. Hört er doch jetzt nur ausdrücklich ausgesprochen, was er in der Seele seiner angeblichen Tröster von Anfang an gelesen hat. Ohne leidenschaftliche Heftigkeit, in stiller Größe, mit kurzen Worten spricht er noch einmal vor Gott das Bewußtsein seiner Unschuld aus, von der er fest überzeugt ist, daß sie vor dem göttlichen Richterstuhl, wenn er nur an diesen heranzutreten vermöchte, volle Anerkennung finden würde; die unbegründeten, so eben gegen ihn erhobenen Vorwürfe würdigt er gar keiner besondern Antwort und Widerlegung. Dagegen wiederholt er jene Erfahrung von dem allbekannten Glück vieler Gottlosen um so nachdrücklicher, je mehr Eliphas darauf irgend wie einzugehn sich gefürchtet hatte. Er weist auf die mancherlei Unbilden hin, welche ganze Generationen der zurückgedrängten Ureinwohner des Landes von dem herrschenden Volke fortwährend erdulden müssen. Er schildert das finstere Treiben derer, die sich gegen das göttliche Licht gleichsam verschworen haben und unter der Hülle der Nacht straflos Greuel aller Art vollenden; er zeigt solchen Erfahrungen gegenüber die Haltlosigkeit der Behauptung, daß die Frevler nie der verdienten Züchtigung entgehen; er schließt mit der herausfordernden Frage: „wenn's nicht so ist, wer straft mich Lügen und macht zu nichts meine Worte?"

Was sollen die Freunde weiter beginnen? Den Thatsachen, die Hiob nun das zweite Mal ihnen entgegengestellt hat, wissen sie nicht auszuweichen. Die nackten Vorwürfe gegen Hiob zu wiederholen müssen sie sich schämen, weil sie weder etwas Neues zur Begründung derselben vorzubringen wissen, noch sich dem Eindruck der Wahrhaftigkeit entziehen können, welchen Hiob's ruhiges Nichtbeachten derselben nothwendiger Weise auf sie gemacht hat. So weiß denn Bildad keinen andern Rath, als sich auf den allgemeinen Satz zurückzuziehen, mit welchem Eliphas den ganzen Streit eröffnet und den derselbe schon im Anfang des zweiten Kreises des Gespräches wiederholt hat, zu dem Satze nämlich, daß vor Gott kein Sterblicher gerecht sei, womit abermals angedeutet werden soll, daß Hiob doch nimmermehr so habe sprechen dürfen, wie er gesprochen habe. Damit ist nun freilich die völlige Ohnmacht und Rathlosigkeit der Freunde eingestanden, und das weiß Hiob alsbald kräftig genug geltend zu machen, indem er dem Bildad spottend zuruft: Ei wie halfst du den Machtlosen, unterstütztest den Arm des Kraftlosen. Mit jener Wiederholung des früher Gesagten nämlich hat Bildad, wie es scheint, noch einmal jene Sachwalterschaft für Gott übernommen, deren Unzulänglichkeit und Vermessenheit Hiob früher schon hinlänglich aufgedeckt hat. Noch einmal überbietet dieser nun den Bildad und mit ihm die beiden andern Freunde in der Darstellung der göttlichen Macht und Herrlichkeit, welche sie immer auf's neue als Beweisgrund gegen ihn zu kehren versucht

haben; die in der Tiefe erbebenden Schatten, die vor Gottes Auge enthüllte Unterwelt, die über dem Nichts schwebende Erde, die in den Wolken gesammelten Gewässer, die Scheidung von Licht und Finsterniß, die gewaltigen göttlichen Kräfte, die schon im Anfang der Schöpfung alles maßlos gegen die göttliche Ordnung Anstrebende niederbeugten, das sind die Bilder, die er in kurzen schlagenden Worten den Freunden vorhält; und doch, fügt er hinzu, sind das alles nur die Enden der Pfade Gottes, ein Geflüster davon nur hören wir; das Donnern seiner Kräfte, wer vernimmts?

Hiob hält inne, ob die Freunde noch etwas zu antworten haben; aber sie verstummen; der dritte, trotzigste unter ihnen, wagt in diesem letzten Kreise des Gesprächs gar nicht den Mund zu öffnen. So benutzt Hiob denn seinen Sieg, um jetzt ungestört und ungehemmt nach allen Seiten hin sein innerstes Fühlen und Denken auszusprechen, mit der Mäßigung und höheren Besonnenheit, zu welcher er durch den langen heißen Kampf hindurchgedrungen ist. Nimmermehr, sagt er, werde er das Bewußtsein seines Rechts und seiner Unschuld allen jenen leeren Verdächtigungen gegenüber aufgeben; habe es geschienen, als läugne er ein gerechtes göttliches Gericht in der Welt, so sei das nicht etwa in der Meinung geschehen, als wolle er darauf hin sich an Gottes Gesetz zu vergreifen wagen, die göttliche Ordnung, nach welcher solchen Frevel das sichere Verderben erwarte, verachte er keinesweges, sondern warne vielmehr die Freunde selbst, daß sie nicht durch ein vermessenes Richten und Aburtheilen jene Strafgerichte über ihr eigenes Haupt bringen; ein tiefes Räthsel müsse man hier anerkennen, denn alles andere Verborgene erreiche der Mensch; in die Tiefen der Erde dringe er ein, und bemächtige sich ihrer Schätze; aber die göttliche Weisheit könne er im Lande der Lebendigen nicht finden und mit allen seinen Schätzen nicht erkaufen; auch die Unterwelt habe nur ein Gerücht von ihr vernommen; Gott allein besitze und kenne sie, habe in der Welt sie ausgeprägt und zu den Menschen gesprochen: Siehe, des Herrn Furcht ist Weisheit, und das Böse meiden Einsicht. — Hat Hiob auf diese Weise sich noch einmal gegen die Freunde gerichtet und ruhig und siegesgewiß den Uebermuth nachgewiesen, mit welchem sie, indem sie ihn der Vermessenheit ziehen, im Grunde selber in dem Besitz der göttlichen Weisheit zu sein, und nach deren Maaßstab über den Unglücklichen zu Gericht sitzen zu können meinten, so trägt dagegen seine letzte Rede vorzugsweise das Gepräge des Selbstgespräches an sich. Er blickt wehmüthig zurück auf die früheren Zeiten, in denen er, von Gott reichlich gesegnet, in einer weithin sich erstreckenden liebevollen Wirksamkeit der allgemeinen Achtung und Verehrung genoß. Er stellt dem gegenüber die Verachtung und den Spott, die er während seines Leidens von den verächtlichsten unter jenen verwahrlos'ten Ureinwohnern des Landes hatte erdulden müssen; die anhaltende, furchtbare Pein, die Verbergung des göttlichen Antlitzes, die Abwendung der Freunde; alles zusammen der schrecklichste Gegensatz gegen den Frieden und das Glück der früheren Zeit. Er deckt endlich sein ganzes

inneres und äußeres Leben, in allen seinen Beziehungen zu dem göttlichen Willen und göttlichen Gesetz auf; er hat nicht nur die böse That gemieden, er hat auch seine Gedanken und Neigungen sorgsam überwacht, er hat seine Stellung als Reicher und Mächtiger nie zur Lieblosigkeit gegen die Schwachen und Hülflosen gebraucht, sondern ist vielmehr von jeher nach allen Kräften Gutes zu wirken bemüht gewesen; er weiß sich endlich auch völlig frei von dem andern Frevel, dessentwegen die Freunde ihren Verdacht auf ihn warfen, von einer kalt trotzigen Stellung Gott und den Menschen gegenüber, so daß er etwa statt auf Gott, auf seine Schätze sein Vertrauen gesetzt, oder sich der Rache gegen seine Feinde gefreut, oder feige und übermüthig zugleich seine Sünden bedeckt hätte. Indem er dies Alles sich vergegenwärtigt, drängt sich noch einmal der Wunsch aus seiner Brust hervor, vor Gott selbst gleichsam persönlich seine Sache führen und sein Recht darthun zu können. Wenn sein Gegner (er nennt ihn nicht, aber es ist Gott selbst gemeint) die Anklageschrift ihm darreicht, er würde sie als einen Schmuck auf seine Schulter legen, er würde frei und kühn wie ein Fürst ihm entgegengehn. Er ist bereit, wenn er nicht in Allem die Wahrheit gesagt, der schwersten göttlichen Strafen sich schuldig zu erkennen. Mit dieser Versicherung schließt er.

Blicken wir noch einmal auf den Gang des ganzen Wechselgesprächs zurück. Was die Freunde zuerst aussprachen, war an sich richtig. Sie hatten ein volles Recht, die Herrlichkeit Gottes und die Schwäche und Sündhaftigkeit des Menschen ihm gegenüber zu behaupten, und die Ordnung göttlicher Gerechtigkeit in der Welt unwandelbar festzuhalten. Aber indem sie die Letzte in einer beschränkten, äußerlichen Weise auffaßten, indem sie daraus in Beziehung auf Hiob unerweisbare Folgerungen zogen, geriethen sie in eine unwahre Stellung, die sich dadurch rächte, daß sie von einem Standpunkt des Streites sich zum andern zurückziehen mußten, und zuletzt auch mit dem Aeußersten, was sie endlich nackt auszusprechen genöthigt wurden, nichts auszurichten vermochten. Auf der andern Seite hat sich Hiob gleich im Anfang zu Aeußerungen hinreißen lassen, die die höchste Gefahr einer immer größern Abwendung von Gott in sich schlossen. Aber seine so lange bewahrte Treue kann doch nicht so leicht, wie es scheint, in Einem Sturm Schiffbruch leiden, und die Offenheit und Wahrhaftigkeit, mit der er nichts in seiner Seele zurückhält, sondern sich in seiner Stärke und Schwäche darlegt, führt den innern Lohn der stets wachsenden Kraft und Besinnung mit sich. So kann es zuerst wohl scheinen, als ob er, indem er Gott für seinen Feind hielt, die Feindschaft erwiedernd, trotzig gegen ihn anstürmte; aber schon während des ersten Kreises des Gespräches bricht sein höheres Bewußtsein mitten durch die Verzweiflung des tiefsten Schmerzes sich Bahn; in dem zweiten Kreise steigern sich die Momente höherer Freudigkeit und Siegeshoffnung; am Ende desselben kann er schon, durch die Freunde selbst dazu gedrängt, die Waffen des Angriffs gegen diese richten, und als diese nun ausweichen wollen und im Anfange des dritten

Ganges ihn vergebens mit ihrer letzten Kraftanstrengung niederzuschmettern versuchen, erneuert er seinen vorigen Angriff, und steht bald als entschiedener Sieger da. Und so sucht er denn auch durch die Berufung auf Gottes unergründliche Weisheit, die vorher in schwacher und ungehöriger Weise von den Freunden gegen ihn geltend gemacht war, den Widerspruch in seinem Innern zu lösen, den er sich, wenn er auf das bisher Gesprochene zurückblickt, nicht verleugnen kann, den Widerspruch, der darin liegt, daß er einerseits die Gesetze der göttlichen Gerechtigkeit wohl kennt, ihre Verwirklichung in der sichtbaren Welt aber nicht wahrzunehmen vermag, und daß er andrerseits dennoch getrieben wird, den Glauben an den endlichen Sieg der göttlichen Ordnung festzuhalten. Jene verborgene Weisheit nämlich kann der Mensch nur durch völlige Ergebung in den höhern Willen, durch die Furcht Gottes erreichen. Dann läßt er, wie wir sahen, noch einmal seiner Klage vollen Lauf und behauptet auf das Nachdrücklichste seine Unschuld. Aber das, was ihm an dem rechten Verhältnisse zu Gott auch jetzt fehlt, hat er doch noch nicht erkannt; die Schuld, die er sich wirklich durch sein theilweise vermessenes Reden zugezogen, weiß er nicht recht zu würdigen, und wenn er mit gutem Recht das Ansinnen der Freunde zurückweisen konnte, eine in Wahrheit nicht auf ihm lastende Schuld zu bekennen, so ist er sich doch der allgemeinen menschlichen Gebrechlichkeit und Sündhaftigkeit nicht hinlänglich bewußt, die er freilich zu wiederholten Malen als Thatsache anerkannt hat, deren aber mit tieferer Demuth zu gedenken die Freunde nicht mit Unrecht würden gefordert haben, hätten sie nur nicht damit zugleich jene völlig ungegründeten Verdächtigungen behaupten wollen. Wohl durfte er gegen diese falschen Ankläger sein bisheriges reines und frommes Leben nachdrücklich geltend machen; aber nachdem er sie zum Schweigen gebracht hat, liegt doch in der, wie auch immer aufrichtigen und tiefen Darlegung seiner Unschuld vor Gott selber ein Verkennen der Wahrheit, daß der Mensch, diesem gegenüber, sich nie auf seine eigne Tugend und Gerechtigkeit, sondern nur auf Gott selbst, dessen Kraft und Gnade allein ihn hält, verlassen darf. Die Sehnsucht nach Gottes Angesicht ist das Mächtigste und Heiligste in Hiob's innerm Leben, aber der Trotz und die Vermessenheit, die an der Sehnsucht selber kleben, sprechen sich noch in seiner letzten Rede in der Art und Weise aus, wie er im Geiste Gott mit der Anklageschrift auf sich zukommen, sich selbst aber kühn und frei demselben entgegen gehen sieht.

Dies alles hat einer von denen richtig erkannt, die dem Streite der mit einander befreundeten Männer stillschweigend zugehört hatten. Elihu ist unwillig, daß die drei Freunde den Hiob verdammen wollen, ohne die Art und Weise ihres Urtheils irgendwie begründen zu können, daß aber auf der andern Seite Hiob, weil er sich von den ihm zunächst Schuld gegebenen Verbrechen völlig frei weiß, darum auch schon vor Gott völlig gerecht zu sein meint. Mit gespannter Aufmerksamkeit ist er den Reden beider Parteien gefolgt; seine Jugend hat ihn zurückgehalten, sich unaufgefordert in den Streit zu

mischen; jetzt aber, da nicht nur die drei Freunde, sondern auch Hiob verstummt ist, drängt ihn der Geist Gottes, der ihn erfüllt, unwiderstehlich ohne Menschenfurcht und ohne Schmeichelei zu reden: „Siehe, mein Innres ist wie Wein, der nicht geöffnet ward, wie junge Schläuche zerreißt es". Er erinnert den Hiob kurz und schlagend an das, was er in der Hitze des Kampfes Ungebührliches gegen Gott geredet hatte: in allem Andern möge er Recht haben, hierin sei er nicht gerecht. Warum er mit Gott gehadert habe, daß er den Menschen, wie sehr diesen auch darnach verlange, nicht würdige, zu ihm zu reden und sich ihm kund zu geben? Gott rede zu den Menschen nicht bloß in Träumen und Nachtgesichten, und ermahne ihn dadurch vom Hochmuth abzustehn, sondern auch das Leiden selbst sei eine Sprache, die den, der sie recht verstehe, seine Sünde bekennen und Gottes Gnade dankbar preisen lehre. Und auf diese Weise rede Gott zweimal und dreimal zu einem Manne, nicht um ihn in das Verderben zu stürzen, sondern ihn davor zu bewahren. Er fragt den Hiob, ob er hierauf etwas zu antworten habe; wo nicht, so möge er ihm weiter zuhören. — Hiob erkennt, daß er jetzt einen ganz andern Gegner vor sich habe als vorher. Er fühlt sich getroffen und schweigt. So erinnert Elihu ihn denn ferner daran, daß er sich beklagt habe, Gott entziehe ihm sein Recht und nöthige ihn gewissermaßen, wider sein Recht zu lügen; er hält ihm vor, daß es nach manchen seiner Aeußerungen fast den Anschein haben könne, als helfe es dem Menschen nichts, wenn er Gott seine Treue bewahre. Wie aber können solche Gedanken in eines Menschen Herz kommen, da doch alle Vorstellung von Recht nur von Gott selber herrühren könne und da dieser aus freier Liebe den ganzen Weltkreis, wie er ihn geschaffen habe, auch regiere. Er richte Hohe und Niedrige nach gleichem Maaßstabe; ihm seien die geheimsten Schritte der Menschen nicht verborgen; er lenke das Geschick Einzelner und ganzer Völker so, daß das Recht zuletzt offenbar werde. Dem Menschen gezieme nur demüthiges Bekenntniß des eignen Unrechts, und die Bitte an Gott, auch das Verborgene ihm kund zu thun, daher werden allerdings auch einsichtige Männer sagen, daß Hiob nicht klüglich rede, und daß ihm die Dauer der göttlichen Prüfung heilsam sei. Wenn es aber zuweilen scheine, als ob dem Frommen seine Gottesfurcht nicht helfe, als ob Gott ihn nicht erhöre, so liege das allezeit daran, daß man Gott nicht auf die rechte Weise, sondern mit verborgnem Hochmuth anrufe; Hiob möge zusehn, ob er auf solche Weise nicht gefehlt habe, wenn er sich auch sonst von allen den ihm schuldgegebenen Sünden völlig frei wisse. — Hiob schweigt abermals und so fährt Elihu denn noch einmal fort. Er hat noch etwas für Gott zu sagen, seines Herzens Aufrichtigkeit ist in seinen Worten; er bedarf nicht, um dessen Sache zu führen, wie sein Vorgänger, des Truges. „Siehe, Gott ist gewaltig und verschmäht Niemanden". In diesen Worten faßt er das Höchste zusammen, was er zu sagen weiß: die Vereinigung der göttlichen Allmacht mit stiller herablassender Liebe; „er entzieht den Gerechten sein Auge nicht, und mit

den Königen auf dem Thron läßt er sie sitzen ewiglich und erhöht sein". Werden sie mit Stricken des Elendes gebunden, so geschehe das zu ihrer heilsamen Demüthigung: nur die Gottlosen lassen sich dadurch zum Zorn reizen und gehen so durch ihre eigne Schuld zu Grunde, während die Demüthigen gerade durch ihr Elend gerettet werden. „So lockt er auch dich, ruft Elihu dem Hiob zu, aus der Bedrängniß in die Weite, dahinter keine Enge ist". Er fügt eine ernste Warnung hinzu, sich nicht zum Unmuth verlocken zu lassen, nicht nach der Nacht zu lechzen, die ganze Völker an ihrer Stätte verschlinge, womit er offenbar zurückdeutet auf die Art und Weise, wie Hiob sich zu wiederholten Malen den Tod gewünscht hatte. Seine Worte klingen ähnlich, wie das, was auch die Freunde bald als tröstliche Aussicht, bald als warnende Drohung dem Hiob vorgehalten haben; aber der Unterschied ist der, daß er damit nicht, wie jene, auf einen bestimmten, fälschlich vorausgesetzten Frevel hinweis't, sondern Alles, was er im Herzen hat, voll und klar ausspricht. Elihu kommt dann auf den Preis Gottes zurück, der bei aller seiner Macht und Erhabenheit es nicht verschmähe, sich den armen Menschen als den unvergleichbaren Lehrer in seinen Werken zu erkennen zu geben. Ihn allezeit zu feiern und zu erheben, sei allgemeine Pflicht. Er schildert dessen Herrlichkeit in dem steigenden Nebel, in dem herabfallenden Regen, in der Entfaltung des Gewölks, welches zum Segen und zur Züchtigung für die Menschen zugleich bestimmt sei: siehe da, eine Sprache des allmächtigen Lehrers! Er wird grade diese Bilder zu wählen veranlaßt, weil er ein Gewitter heraufsteigen sieht; schon kommt es näher: „Höret, hört seiner Stimme Getöse und den Donner, der aus seinem Munde fährt". Mit um so lebendigeren Zügen schildert er jetzt die Macht des in der Natur sich offenbarenden Gottes; er ermahnt den Hiob, sich vor ihm zu beugen, und allen Hochmuth abzuthun; er fragt ihn, ob er etwa die Wunder in der Natur verstehe, oder gar, wie Gott selber, den Himmel zu wölben vermöge? So werde er auch nicht kühn und trotzig mit Gott zu reden sich unterfangen wollen. Könne man doch in das Licht nicht sehen, das glänzend am Himmel steht, wenn der Wind darüber hinfuhr und ihn reinigte; alles Herrlichste in der Welt sei nichts gegen den furchtbaren Glanz, der Gott umgebe, und doch lasse sich dieser liebevoll und gerecht zu dem Menschen herab, der ihn fürchte und nicht auf seine eigne Weisheit vertraue: „Den Allmächtigen, wir finden ihn nicht, erhaben an Macht und an Gericht, und an Fülle des Rechts — er bedrückt nicht; darum fürchten ihn die Menschen, er sieht nicht auf all die klugen Leute".

Mit einer gewissen Hast, mit einer heiligen Scheu hat Elihu die letzten Worte gesprochen; er verstummt vor dem immer näher gekommenen Ungewitter. Der Donner schweigt, Jehova erscheint, und in ruhiger Majestät ertönt sein Wort zu Hiob hernieder: „Wer ist der, so den Rathschluß verdunkelt mit Reden ohne Verstand? gürte denn wie ein Mann deine Lenden; ich will dich fragen, lehre mich". — Und nun entfaltet Jehova in majestätischer

Rede seine eigne Herrlichkeit, zunächst freilich mit göttlicher Ironie den niederbeugend, der, der eignen Schranke vergessend, gegen ihn anzustürmen gewagt hatte, aber doch nur mit scheinbarer Härte, aus der die höchste, herablassende Liebe hervorstrahlt. Er erinnert an die Wunder der Schöpfung Himmels und der Erde, da die Morgensterne ihm ein Jubellied sangen, da das trotzige Meer in seine Ufer gebannt wurde, und die erste Morgenröthe über die Erde heranbrach; er weist auf alle die verborgnen Kräfte und Mächte in der Natur hin, auf die Weisheit, die in den Gesetzen des Himmels wie in der dem Menschen geschenkten Vernunft sich kund gebe. Er führt die Gestalten der Thierwelt in ihrer vorsehungsreichen Ordnung, in ihrer, wie in göttlichem Spiel hingeworfnen Mannigfaltigkeit an Hiob's Auge vorüber. Nun steht dieser also, wie er es gewünscht, Gott gegenüber; aber er kann die Worte nicht finden, mit denen er, wie er es früher wiederholt aussprach, vor Gott sein Recht darzulegen gedachte. Hat er Elihu's Mahnungen still angehört, so drängt sich jetzt, als Jehova in der Herrlichkeit und Güte zugleich, wie jener sie schilderte, sich offenbart hat, das erschrockene Wort über seine Lippen: „Sieh' ich bin zu gering; was soll ich dir antworten. Meine Hand lege ich auf den Mund. Eines sprach ich und antworte nicht mehr, und ein Andres — und nun nichts weiter". — Aber dies ist noch nicht genug; die Schuld, die er durch jene frühere Vermessenheit auf sich geladen, hat er noch nicht bekannt. So ertönt noch einmal des Herrn Stimme: „Gürte denn, wie ein Mann, deine Lenden; ich will dich fragen, lehre mich". Der, welcher auch jetzt noch nicht die Größe des begangenen Unrechts zu ermessen scheint, verdient das Wort zu hören: „Schmücke dich denn mit Stolz und Hoheit, und mit Pracht und Herrlichkeit kleide dich; geuß aus deines Zornes Fluthen; sieh' alles Hohe an und erniedrige es". Aber er, der schwache Mensch, weit entfernt, sich dem richtenden Gott gleichstellen zu können, vermag ja nicht einmal jene wundersamen riesenhaften Thiere zu bändigen, in denen Gottes Schöpferkraft mit besonders verschwenderischer Fülle sich ergossen zu haben scheint, den Behemoth, neben dem, wenn er im Sumpfe ruht, die kleinen Thiere furchtlos spielen, und den Leviathan, in dessen Gliedern die Zierlichkeit und der Schrecken wundersam sich vermählen, der die Furcht nicht kennt, der ein König ist über die stolzesten Raubthiere. — Nun fühlt sich Hiob ganz gebeugt; demüthig spricht er die aus Gottes Munde vernommenen Worte vor sich hin, und knüpft daran das Bekenntniß seiner Schuld und zugleich seines Dankes: „Wer ist's, der den Rathschluß verhüllt ohne Einsicht? — Darum sagt' ich, was ich nicht verstand, was mir zu hoch war und ich nicht wußte. — Höre doch, und ich will reden; ich will dich fragen, lehre mich. — Von Hörensagen nur hörte ich von dir; jetzt aber sahe dich mein Auge. Darum verwerf' ich's und bereue im Staub und in der Asche".

Damit ist aber auch die Prüfung vollendet. Hiob hat sie wenn auch nicht ohne gefahrvolles Straucheln bestanden; er ist von den menschlichen

Schlacken, die sich im Kampfe ihm angesetzt, gereinigt; er ist auf eine höhere Stufe der Vereinigung mit Gott erhoben. Den drei Freunden aber kündigt Gott seinen Zorn an, „weil sie nicht Aufrichtiges geredet haben, wie sein Knecht Hiob". Sie sollen daher ein Brandopfer darbringen und Hiob soll für sie beten, daß sie Vergebung erlangen. Sie folgen dem göttlichen Befehl; als aber Hiob ohne allen Groll in herzlicher Liebe für sie bittet, nimmt Gott auch sein äußeres Leiden von ihm hinweg. Seine Brüder und Schwestern kommen zu ihm, ihn zu trösten. Jehova segnet seine spätere Zeit noch mehr, als die frühere, gibt ihm Söhne und Töchter wieder, und verdoppelt ihm seine Habe. So stirbt er in hohem Alter, satt an Tagen.

Drittes Kapitel.

Indem wir einen Ueberblick über das Ganze des Gedichts gaben, nahmen wir alle Theile desselben als von Einem Dichter herrührend an. Die Prüfung der in Beziehung hierauf erhobenen kritischen Bedenken verbinden wir mit der uns jetzt obliegenden Untersuchung über die dem Ganzen zu Grunde liegende Idee und deren dichterische Ausführung. Denn mit Recht bemerkt Stickel [1], daß sämmtliche, unser Buch betreffenden kritischen Fragen dazu beigetragen haben, die Idee und den Zusammenhang desselben tiefer zu begründen. Ja, es verhält sich in der That damit so, daß alle jene Fragen nur von dem innern Verständniß des Ganzen aus befriedigend beantwortet werden können und daß auf der andern Seite, so lange jene Fragen irgend noch schwebend sind, ohne deren gleichzeitige Beantwortung keine sichere Einsicht in das Ganze des Gedichts zu gewinnen ist. Eben darum glauben wir, daß der kleine Uebelstand, in der genaueren Untersuchung des großartigen Baues unsres Gedichts durch allerlei kritische und geschichtliche Einzelnheiten aufgehalten und hie und da gleichsam abseits gezogen zu werden, bei weitem aufgewogen wird durch den Vortheil, der sich allemal daraus ergeben muß, wenn man Aufgaben, die ihrem Wesen nach durchgehends sich berühren und kreuzen, auch gemeinschaftlich mit einander zu lösen sucht. Ueberdies wird uns, indem wir den großen Hauptmassen des Gedichts mit unsrer Betrachtung folgen, im Ganzen und Großen ein so fester Gang vorgezeichnet, daß wir bei jenen unvermeidlichen kleinen Abschweifungen das Ziel aus dem Auge zu verlieren nicht zu befürchten brauchen. Denn es kommt ja hier nicht sowohl darauf an, dem Dichter in allen feinen Beziehungen des Wechselgesprächs nachzugehen (was wir, insoweit es Aufgabe dieser Einleitung ist, im vorigen Kapitel zu leisten versuchten), als die großen Hauptzüge der innern Entwicklung des Gedichts in ihrer Wahrheit und Tiefe zu erfassen.

---

1) Das Buch Hiob S. 224.

Die Aufgabe, die der Dichter sich gesetzt hat, wird durch den sogenannten geschichtlichen Prolog deutlich genug ausgesprochen. Wir hoben schon in dem obigen Ueberblick die auf einander bezüglichen Stellen hervor, in denen von der an Hiob herantretenden Versuchung die Rede ist, dem Gott, welchem er so lange treu gedient, den Abschied zu geben. Der Kampf des Frommen mit dieser Versuchung ist offenbar der Gegenstand des Buches. Aus dem Epilog sehen wir, daß Hiob denselben nicht ohne Aeußerungen menschlicher Schwäche und Sündhaftigkeit bestanden hat, weßhalb er der göttlichen Verzeihung bedarf, daß er aber dennoch, so nahe die Gefahr des Unterliegens war, als Sieger aus dem Kampfe hervorgegangen ist. Rühren also die betreffenden Stücke von dem Dichter selbst her, so kann über die durch sein Werk hindurchgehende Grundanschauung kein Streit sein. Denn man wird ihm bei seiner anderweitigen Kunst nicht zutrauen, daß er in dem geschichtlichen Eingange jenen Kampf und Sieg als Gegenstand ankünde, daß es ihm aber in dem eigentlichen Haupttheile des Werkes auf etwas ganz andres ankomme als auf den Verlauf eben jenes Kampfes.

Schon die Ursprünglichkeit des Prologs, sowie des ihm entsprechenden Epilogs, ist aber nach Rich. Simon's[1] Vorgange neuerdings öfter bestritten worden. Völlig unhaltbar ist die Meinung, nach welcher die Dichtung ursprünglich gar keinen erzählenden Eingang gehabt, sondern den Leser sogleich mitten in die Sache versetzt hätte. Dabei wäre ja in der That jedes Verständniß des so abgebrochen beginnenden Wechselgesprächs unmöglich gewesen. Andere, wie Bernstein und de Wette, vermutheten daher, der jetzige Prolog sei an die Stelle eines andern ursprünglichen getreten. Aber dies ist hier ebenso undenkbar, wie bei dem siebenten Kapitel des Jesaias die Annahme, daß der Prophet dort ursprünglich einen andern erzählenden Eingang gegeben, den man später entfernt und durch den jetzigen ersetzt habe. Es ist durchaus nicht abzusehen, weshalb man eine solche Aenderung vorgenommen hätte[2]. Die Gründe, auf die man aber in Betreff des Prologs zum Hiob jene Annahmen stützte, erweisen sich leicht als völlig unhaltbar. Diejenigen, welche schon in der von der Hauptmasse des Buches abweichenden prosaischen Form einen Anstoß fanden, vergaßen, daß im Hebräischen eine andre Erzählung, als die in schlichter Prosa, völlig unerhört ist. Uebrigens ist die Erzählung selbst eine durchgehends meisterhafte; und es läßt sich in derselben, wie Ewald mit Recht bemerkt, deutlich genug dieselbe Farbe wiedererkennen, wie in der Poesie unsres Buches. Man berief sich ferner auf den Unterschied der Gottesnamen, indem im Prologe Jahveh und Elohim häufig gebraucht werden, im Buche selbst aber die Namen Eloah, Schaddai und El herrschend sind. Aber die letztern sind absichtlich als die theils im patriarchalischen Zeitalter, theils bei den nicht-

1) Crit du V. T p. 30.

2) Vgl. Hitzigs Kommentar zu der betreffenden Stelle.

israelitischen Semiten gewöhnlicher gewählt, während nur an einer, besonders feierlichen Stelle (K. 12, V. 9) das seltnere Jahveh und in einer andern (K. 28, V. 28) das demselben entsprechende Adonai gebraucht wird. Wo aber in dem poetischen Haupttheile der Dichter selbst erzählend eintritt, gebraucht er dort ebensowohl, wie im Prolog und Epilog, den Namen Jahveh. Der angebliche Widerspruch, daß die nach dem Prologe dem Hiob entrissenen Söhne K. 19, V. 17 als noch lebend vorausgesetzt würden, beruht auf einem Mißverständniß dieser Stelle [1]; der Verlust der Söhne wird auch K. 29, V. 5 unzweifelhaft angedeutet. Ebenso werden die angeblichen Widersprüche, daß in dem Gedicht Hiob als sich versündigend dargestellt werde, während in dem Epilog Gott ihn frei spreche, daß dort die äußerliche Vergeltungslehre bekämpft werde, während sie hier wieder zu Ehren komme, sich durch unsre weitere Betrachtung als nichtig erweisen. — Wir berücksichtigen endlich noch den Anstoß, welchen man daran nahm, daß der Prolog in dem Gespräch zwischen Gott und dem Satan den Grund der Versuchung Hiob's darlege, während dieselbe in dem Gedicht selbst als unauflösliches Räthsel erscheine. Darauf ist mit Recht geantwortet worden, daß die Oekonomie des Gedichtes es mit sich bringe, den Leser von vornherein in die in der höhern himmlischen Welt angeknüpfte Verwickelung hineinblicken zu lassen, während die Gründe derselben den in dem Gedicht eingeführten Personen verborgen seien. Daß diese Verborgenheit keine absolute sei, das hätte man eben aus dem Prolog schließen und nicht das Gegentheil dem Dichter als seine Meinung unterschieben sollen. Der Darstellung der Verwickelung selbst liegt die Wahrheit zu Grunde, daß, nachdem das Böse in der unsichtbaren und sichtbaren Welt eine wirkliche Macht geworden ist, der geistige Kampf überall das Ziel hat, die Mächte des Bösen zu beschämen und zu vernichten, wie ja auch das neue Testament und Christus selbst das Erlösungswerk von dieser Seite darstellen.

Dies führt uns auf die Betrachtung der für das Verständniß der ganzen Dichtung wichtigen Stellung, welche der Satan in dem Prolog einnimmt. Völlig mit Unrecht wollten Eichhorn u. A. in demselben nicht einen bösen Engel, sondern nur einen himmlischen Kundschafter erkennen. Mit Recht erinnert dagegen Ewald, daß derselbe deutlich genug nach seiner Sucht, das Böse oder Verdächtige unter Menschen aufzuspüren, als böser Geist erscheine. Dennoch will auch er einen Unterschied zwischen der Gestalt des Satan in unserm und in spätern Büchern erblicken; in letzteren, meint er, sehen wir unter dem Einfluß ostasiatischer Religionen den Satan an der Spitze eines großen Reichs von Geistern und zwischen diesem und dem Reich der guten Geister eine unendliche, unübersteigbare Kluft befestigt, so daß kaum in den frühesten Zeiten der Schöpfung noch eine Möglichkeit gesetzt werde, wie diese Kluft könne entstanden sein. Hier aber komme nicht bloß Satan allein, ohne dienstbare Schaaren, in die göttliche Rathsversammlung

1) Vgl. den Kommentar.

und erscheine noch wenig selbstständig und eigenmächtig, sondern das ganze Reich der höheren Geister sei noch nicht in diese unauflösliche Trennung gerathen, vielmehr gelten die Geister überhaupt als solche, die ungeachtet ihrer Höhe doch irren können, so wie der sichtbare Himmel ungeachtet seines überirdischen Glanzes doch noch trübe und unrein ist vor dem reinsten Lichte[1]. Diese Ansicht scheint uns auf mehrfachen, nicht haltbaren Annahmen zu beruhen. Erstlich ist auch die spätere hebräische Vorstellung von der bösen Geisterwelt viel entfernter von allem Dualismus, als dies nach Ewald's obigen Ausdrücken der Fall wäre; nach der hebräischen Gesammtanschauung erscheinen die bösen Geister nie anders denn als ursprünglich reine, durch ihre Schuld gefallene; nie vermögen sie mehr auszurichten, als ihnen die Weltordnung des allmächtigen Gottes gestattet. Gerade dies letztere Moment deutet der Prolog in kühner dichterischer Weise dadurch an, daß Satan, um den Hiob zu versuchen, erst von Gott selbst die Erlaubniß dazu erlangen muß, wobei es dem Dichter gewiß nicht in den Sinn kommt, die zwischen dem Guten und Bösen befestigte Kluft dadurch irgend wie verringern zu wollen, vielmehr der seltsame Kontrast, der sich in der unterwürfigen Erscheinung des Unreinen immitten der Versammlung der Reinen kundgiebt, ganz so beabsichtigt ist, wie ihn Giotto in seinem berühmten Gemälde meisterhaft aufgefaßt hat. Auch daß Satan hier nicht an der Spitze seiner Schaaren, sondern allein auftritt, wird durch die Einfachheit in der Anlage unsres Gedichtes geboten; jede andre Darstellung würde ein überflüssiges, ausschmückendes Beiwerk sein. Und wie würde die einfach große symbolische Bedeutung jener Scene völlig verrückt und verdunkelt, wenn Satan nach Ewald's Voraussetzung mit seinem ganzen Anhang in die Versammlung der Heiligen eindränge. — Wenn auf der andern Seite Eliphas und Bildad von den guten Engeln sagen, daß auch sie vor Gottes Auge nicht vollkommen rein seien, so sollen dadurch an den betreffenden Stellen der unendlichen Herrlichkeit Gottes gegenüber nur die Schranken hervorgehoben werden, mit welchen auch die vollkommensten Kreaturen, wenn man sie getrennt von ihrem Urgrunde für sich betrachtet, noch behaftet sind. Es ist dies nur ein Ausfluß des mächtigen Gefühles von Gottes ewiger, unnahbarer Herrlichkeit, welches, wie wir sehen werden, in unserm Gedicht eine so wichtige Stelle einnimmt. Der Abstand zwischen den bösen und guten Geistern wird dadurch nicht im mindesten verkleinert. Wie aber die dem Bösen eingeräumte Macht überall die Zwecke der göttlichen Weltordnung fördern muß, das wird eben durch den Ausgang unsres Gedichtes in das hellste Licht gesetzt. Satan erreicht nicht nur nicht seinen Zweck, sondern die von demselben über den Frommen gebrachten Anfechtungen müssen dazu dienen, diesen zu einer höheren Stufe der Erkenntniß und der Vereinigung mit Gott zu erheben. Daß der Beschämung des Satans im Epilog gar nicht gedacht wird, gehört mit zu der hohen Einfalt unsres

---

1) 4, 18; 15, 15; 25, 4—6. S. Ewald a. a. O. S. 64.

Gedichts, welches sich überall auf das Nothwendige beschränkt, und was von Jedem errathen werden kann, gern errathen läßt. Jede Scene am Ende des Buches, in der Satan noch einmal aufträte, man mag sich dieselbe ausmalen, wie man will, würde matt, unwürdig und die stille Herrlichkeit des Schlusses störend erscheinen.

Durch die bisherige Untersuchung ist, was wir gleich anfangs als aus dem Prolog und Epilog sich ergebend hinstellten, begründet und näher bestimmt worden. Eine große Handlung, der Kampf und der Sieg des Frommen in der schwersten Anfechtung, dem weisen und barmherzigen göttlichen Rathschluß gemäß, den Mächten der bösen Geisterwelt zu Trotz, ist der unverkennbare Gegenstand unsres Gedichts. Es ist seltsam, daß man in demselben nichts desto weniger gewöhnlich die Durchführung irgend eines abstrakten Satzes gesucht hat, und daß es ganz gewöhnlich geworden ist, dasselbe als Lehrgedicht zu bezeichnen. Umbreit will sogar den Namen eines Gedichtes für Geist und Form unsres Buches wenig passend finden, da doch Philosophie und Beredsamkeit, wie er sich ausdrückt, „die eigentlichen Dämonen seien, welche dem Verfasser seine Schöpferkraft verliehen, während die gefällige Muse der Poesie nur den Blumenschmuck der Sprache und die kunstreiche Form dargereicht habe". In der That eine Aeußerung, die wir in dem Munde eines für Poesie nicht unempfindlichen Mannes unerhört finden müssen. Wenn irgendwo in der Welt dichterische Schöpferkraft zu suchen ist, wenn irgendwo Gehalt und Gestalt völlig eins mit einander sind, und den leisesten Gedanken an jede äußerliche Verzierung eines durch die Form annehmlicher zu machenden Stoffes ausschließen, so ist es in unserm Buche. Wohl enthält dieses einen Schatz von Lehre, aber die Lehre schafft nicht das Gedicht, sondern jene fließt aus ihm wie aus dem Leben selber, das in seinen tiefsten Tiefen zu schauen Gott dem heiligen Dichter wie wenig anderen gegeben hat. Woher stammt aber jenes verbreitete Mißverständniß? Offenbar daher, daß den Ausgangspunkt der poetischen Wechselgespräche ein falscher Gedanke bildet, dessen Bekämpfung ein Moment, aber keinesweges die eigentliche Hauptaufgabe unsres Buches ist, nämlich der Wahn der roh äußerlich gefaßten Vergeltungslehre, der überall empirisch erkennbaren genauen Verhältnißmäßigkeit von innerm Werth und äußerm Ergehen, der daraus gefolgerten Berechtigung aus einem großen Leiden auf eine besondere große Schuld schließen zu dürfen. Aber dieser Wahn, dieser falsche Gedanke kommt ja offenbar zunächst nicht als Gedanke in Betracht, der etwa von Seiten seiner Vertreter begrifflich begründet würde, sondern er ruht gewissermaßen als eine finstere wirksame Macht im Hintergrunde und liegt als eine schwere Last auf dem schmerzlich Leidenden. Und dieser bekämpft denselben nicht etwa in rein begrifflicher Weise, sondern von dem Leben aus; er legt alles das Tiefste und Verborgenste, was in seiner Seele während jenes Kampfes vorgeht, klar und offen dar, und gerade auf diese Darlegung, nicht auf die nur als einzelnes Moment aufgenommene, begriffliche Widerlegung

kommt es dem Dichter an. Wir haben nicht bloße Gründe und Gegengründe vor uns, sondern ein hohes geistiges Drama, dessen einzelne Handlungen nicht äußere, in die Sinne fallende, sondern tief innerliche, die heiligsten Seiten des geistigen Lebens berührende Handlungen sind.

Aber um dieses Drama zu verstehen, kommt es allerdings darauf an, auch die begrifflichen Momente desselben und also vor Allem auch den falschen Gedanken, der seinen Ausgangspunkt bildet, klar zu erfassen. Schon Calmet[1] machte darauf aufmerksam, daß die Lehre von einer strengen, äußerlich zu erkennenden Vergeltung im Orient von jeher weit verbreitet gewesen sei. In der allerrohesten, verzerrtesten Gestalt findet sich dieselbe in dem Lande, welches die große Stätte der Erstarrung und Verknöcherung aller alten und großen Ideen des Orients ist, nämlich in China. Julien hat neuerlich das alte, hochgeehrte Buch von den Strafen und Belohnungen in's Französische übersetzt. In einer Menge von Anekdoten und Erzählungen, die hier an eine alte, ethische Schrift angeschlossen sind, ist die Vergeltungslehre in einer so kleinlichen, karikirten Weise ausgeprägt, daß dagegen aller verwandte, jüdische Aberglaube noch als gesund erscheinen muß. Es wird an einer Menge einzelner Fälle gezeigt, wie jede Tugend ihrem Grade und ihrer Art nach auf Erden genau belohnt und ebenso jedes kleine oder große Vergehen genau bestraft wird, ähnlich wie in Betreff der Seelenwanderungslehre auch bei den Indern das Gesetzbuch des Manu sagt, der Getreidedieb werde eine Ratte, der Wasserdieb eine Gans, der Fleischdieb ein Geier u. s. w.[2] Uebrigens findet sich die Vergeltungslehre nicht bloß bei den orientalischen, sondern auch bei den occidentalischen Völkern[3], und es liegt unstreitig derselben ein tiefer Zug des allgemeinen religiösen Bewußtseins zum Grunde. Die Gerechtigkeit des lebendigen Gottes muß sich auch in dieser irdischen Welt offenbaren. Die Ansicht, welche die Ausgleichung zwischen innerm Werth und äußerem Heil, zwischen innerm Unwerth und äußerem Verderben rein in das Jenseits verweis't, ist eben so irrig, als die, welche sie nach dem beschränktesten Maaßstabe in dem Diesseits verwirklicht zu sehen fordert. Daher sprach auch die gesetzliche Offenbarung des alten Bundes die schon auf Erden erfolgende Vergeltung als bestimmte Lehre aus, und auch das neue Testament hat dieselbe keineswegs verworfen[4]. Dem Mißverständniß aber der beschränkten Beurtheilung des Weltlaufs nach dem an sich richtigen Grundsatz trat die mit dem Gesetz zugleich erfolgende Offenbarung der Macht und der Liebe Gottes entgegen. Allerdings war es, wie auch Hengstenberg

1) Dissertations sur l'écriture sainte. Par. 1720. Tome II. p. 165.

2) S. die betreffende Stelle bei Windischmann, die Philos. im Fortgang der Weltgesch. I, 4. S. 1667 ff.

3) Vgl. die Stellen der Classiker in Barth's Noten zu Claudian 1078 ff. S. Hengstb. a. a. O. S. 117.

4) Vgl. Marc. 10, 31. Luc. 13, 5.

bemerkt[1], ein in der ganzen alttestamentlichen Entwickelungsstufe begründeter Mangel des Gesetzes, daß es mehr die äußere Vergeltung als die innere, ohne welche jene nicht richtig beurtheilt werden kann, hervorkehrte. Aber in ihm selbst lag doch durchgehends eine göttliche erziehende Kraft von dem Aeußern auf das Innere hin und es wurde hier, wie überall, dem Glauben zugemuthet, durch die ihm inwohnende Macht die in der äußerlichen Erfahrung sich ergebenden Schwierigkeiten und scheinbaren Widersprüche zu überwinden und von dem innern Leben aus auch zu einer immer klareren Erkenntniß durchzudringen. Auf diesem Wege der Entwickelung aber bildete sich jener Wahn, den das theokratische Geschlecht mit so vielen andern Völkern theilte. Und ihn zu überwinden liegt allerdings auch mit in der Aufgabe unsres Buches. Wenn dagegen Viele, wie selbst de Wette, meinen, das Buch wolle die Vergeltungslehre des Mosaischen Gesetzes selbst bekämpfen, so ist dies ebensowohl ein auf argem Mißverständniß beruhendes Unrecht gegen die Mosaische Vergeltungslehre selbst, als eine starke Einbildung dazu gehört, um es für möglich zu halten, daß die Hebräer ein unmittelbar gegen das Grundgesetz ihres Glaubens gerichtetes Buch in die Sammlung ihrer heiligen Schriften aufgenommen hätten.

Gehen wir nun zu der Betrachtung derjenigen über, welche in unserm Buche jenen Wahn vertreten. Schon Hieronymus[2] sieht in den drei Freunden die Typen der Häretiker[3]; in geistvoller Weise führte Oetinger eine ähnliche Ansicht durch, indem er das Wesen jeder sektirerischen Richtung darin sah, daß man ein einzelnes Moment der Wahrheit mit Eigensinn und Verblendung als die ganze Wahrheit geltend mache. In dieser Beziehung gränzen freilich häufig genug die äußerliche Orthodoxie und die Häresie an einander. Immer ist eine solche Verstümmelung der Wahrheit, wenn sie auch scheinbar zur aufrichtigsten Ueberzeugung wird, mit einer innern Unwahrheit verbunden. Man schließt sich mit Gewalt die Augen gegen alles dasjenige zu, was der geliebten Meinung widerspricht, man beschwichtigt das Gewissen mit einem angeblichen Eifer für Gottes Ehre, während doch durch eine Absicht, die zu verfolgen man sich selbst erst einreden muß, ein unredliches Verfahren nicht gut gemacht werden kann. So wenden die drei Freunde sich von den ihnen wohlbekannten Thatsachen hinweg, die ihrer Theorie widerstreiten, und weichen zweimal nach einander aus, als Hiob sie ihnen endlich nothgedrungen entgegenstellt. So dichten sie dem Freunde die gröbsten Vergehungen an, ohne ein anderes Recht dazu zu haben, als dasjenige, welches sie aus dem sorgsam gehegten Wahn herleiten und mit dem Schein des Eifers für die Vertheidigung Gottes ausschmücken. Hiob dagegen ist, wie er auch fehlen mag, durch und durch wahr, und eben dies gibt ihm, nachdem er auch seine

1) Beitr. III. S. 593.

2) Prooem. in Job.

3) Moral. in Job. praef. VI, 15. 16.

Uebereilungen bekannt hat, den Vorzug in Gottes Augen. Die Freunde müssen die Worte hören: Ihr habt nicht Aufrichtiges geredet, wie mein Knecht Hiob. Die Wichtigkeit dieses Zuges, den wir nachher auch in den Reden des Elihu wiederfinden werden, bemerkte schon Kant in seinen interessanten Aeußerungen über unser Buch[1]. Ihm scheint das, was die beiden Theile in begrifflicher Beziehung beibringen, weniger wichtig, als „der Charakter, in welchem sie es thun": „Hiob spricht, fährt er fort, so wie er denkt, und wie ihm zu Muthe ist, auch wohl jedem Menschen in seiner Lage zu Muthe sein würde; seine Freunde sprechen dagegen, wie wenn sie im Geheimen von dem Mächtigern, über dessen Sache sie Recht sprechen, und bei dem sich durch ihr Urtheil in Gunst zu setzen, ihnen mehr am Herzen liegt, als an der Wahrheit, behorcht würden. Diese ihre Tücke, Dinge zum Schein zu behaupten, von denen sie doch gestehen mußten, daß sie sie nicht einsahen, und eine Ueberzeugung zu heucheln, die sie in der That nicht hatten, sticht gegen Hiob's gerade Freimüthigkeit, die sich so weit von falscher Schmeichelei entfernt, daß sie an Vermessenheit gränzt, sehr zum Vortheil des letztern ab". Kant legt dabei schon ein besonderes Gewicht auf die Stelle, in welcher Hiob den Freunden ihre anmaßliche und unehrliche Sachwalterschaft für Gott vorwirft[2]. Nicht mit Unrecht bemerkt derselbe, daß die Ansicht der Freunde eher den Anschein mehrerer speculativen Vernunft und frommer Demuth bei sich führe, und Hiob wahrscheinlich vor einem Gericht dogmatischer Theologen, vor einer Synode, einer Inquisition, einer ehrwürdigen Classis oder einem Oberconsistorium unserer Zeit ein schlimmes Schicksal erfahren haben würde. Wir können aber nicht umhin, hinzuzufügen, daß dieselbe mit innerer Unwahrheit verbundene Beschränktheit ebensowohl bei Gegnern als bei Anhängern der Religion gefunden wird, denn auch der Unglaube versteht es, gegen das, was seinen Neigungen widerstreitet, die Augen zu verschließen, und sich selbst dabei einzureden, daß ein aufrichtiger Eifer für die Wahrheit ihn beseele.

Sehr fein und kunstvoll ist es von dem Dichter angelegt, daß das, was die Freunde innerlich leitet, anfangs in ihren Reden nicht hervortritt, sondern erst durch den Gang des Streites gewissermaßen mit Gewalt ans Licht getrieben wird. In den beiden ersten Kreisen des Gespräches bringen sie im Grunde nichts vor, was nicht, für sich betrachtet, eine Berechtigung hätte. Ihr beschränkter Standpunkt äußert sich mehr in dem, was sie dem Leidenden gegenüber nicht sagen, als in dem, was sie sagen, insofern das Letztere, wenn es in andrer Weise und in andrer Beziehung ausgesprochen wäre, volle Billigung verdient und ohne Zweifel wenigstens im ersten Kreise des Gesprächs ein gewisses Recht, auch Hiob gegenüber, gehabt hätte. Mit

---

1) Abhandlung über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee. (Berliner Monatsschrift, September 1791.) Vgl. Steudlin, Beiträge II, 214 ff.

2) K. 13, V. 7—11.

vollem Recht hat man daher auch zu allen Zeiten zahlreiche Stellen aus den Reden der drei Freunde in erbaulicher Weise angewendet, obgleich man schon zu Augustin's Zeiten die Berechtigung hierzu von manchen Seiten bestritt und die Frage erhob, ob jene Reden als inspirirt anzusehen seien. Auch Augustinus verneinte dies, indem er nur den Worten Hiob's selbst eine göttliche Autorität beilegen zu können glaubte, in denen der Freunde aber eine sorgfältige Unterscheidung des Richtigen und Falschen für nöthig hielt [1].

Wir kommen zu der Betrachtung der Stellung, welche Hiob gegen die Freunde einnimmt. Waren die letztern die Vertreter des zum Wahn und Aberglauben gewordenen Glaubens, so will Ewald in dem ersten den Vertreter eines Unglaubens sehen, der nicht aus einer bösen, sondern aus einer guten Quelle hervorgegangen sei, nämlich aus dem Bewußtsein der Unschuld und aus dem dadurch entstandenen Zwiespalt zwischen dem auch dem Helden des Gedichtes von vorn herein eignen, alten Vergeltungsglauben und der Erfahrung. Diesen Zwiespalt spreche Hiob klar und kühn aus und wage es, wegen der dadurch entstehenden Verwirrung, sich gegen den äußern Gott selbst zu wenden. Eine solche Auffassung scheint uns weder vollkommen klar, noch begründet zu sein, sondern allzusehr aus dem Bestreben hervorzugehen, die drei Kategorieen des alten zum Wahn gewordenen Glaubens, des Unglaubens und der neuen, höhern Wahrheit in der Weise zu vertheilen, welche der scharfsinnig aber willkürlich angenommene Plan des Ganzen mit sich bringt: Hiob soll den Unglauben, die Freunde den Wahn, Gott die neue höhere Wahrheit vertreten. Offenbar gewinnt aber auch nach Ewalds Meinung der Unglaube niemals in Hiob den völligen Sieg, sondern er ficht den Leidenden an und wird in heißem Kampfe zurückgeschlagen. Dann aber kann man doch den Hiob nimmermehr den Vertreter des Unglaubens nennen. Daneben gibt Ewald zu, daß der Kampf mit dem Unglauben von Hiob's Seite nicht ohne eine gewisse Verschuldung ablaufe; er sagt von ihm, daß seine Zweifel, seine Verneinungen in Unglauben „ausarten“, daß darin ebensowohl eine Verblendung liege, als in der Beschränktheit der Freunde, daß der tapfere Kämpfer „die eifrig gesuchte Wahrheit in menschlicher Eilfertigkeit verfehle und hart dafür büßen müsse“ [2]. Und doch soll jene Verzweiflung eine rein menschliche, edle Verzweiflung sein, sie soll nicht aus einer eignen Schuld stammen, sondern aus einem schmerzlichen Räthsel des Lebens, dessen Unklarheit so gewaltig den darauf nicht gerüsteten, ihm nicht gewachsenen Sterblichen drücke und verwirre. Dadurch scheint in der That, wie Hävernick nicht ohne Grund bemerkt, der Begriff der Sünde und der Schuld verloren und etwa in den der ἁμαρτία bei den Tragikern

---

1) Contra Priscill. et Orig. tom. VIII. p. 617.

2) A. a. O. S. 10. 31.

übergegangen[1]. Ewald deutet zwar selbst durch die schöne Vergleichung Hiob's mit dem mit Gott ringenden Patriarchen das Richtige an, aber er bietet doch nicht die Mittel zu einer klaren, festen Beurtheilung des vorliegenden sittlichen Problems.

Es wird nicht ohne Interesse sein, hier daran zu erinnern, wie verschieden schon in älterer Zeit die Person Hiob's beurtheilt worden ist. In der Mischna findet sich ein merkwürdiger Streit zwischen dem R. Josua und R. Jochanan, von denen jener behauptet, Hiob's Tugend sei aus der Liebe Gottes, dieser, sie sei nur aus der Furcht hervorgegangen[2]; die von beiden Seiten angeführten Argumente sind sehr äußerlich, es scheint aber, als ob schon in jenen frühen Zeiten eine Ansicht vorhanden war, nach welcher Hiob gerade durch die Versuchung von einer niedern, mehr auf die Furcht sich gründenden Stufe der Frömmigkeit zu der höheren der Liebe erhoben werden sollte. Eine Steigerung der Vollkommenheit Hiob's nimmt auch Gregor der Große[3] an, bei welchem aber schon das Bestreben sichtbar ist, Hiob's Versündigung während der Anfechtung als eine möglichst geringe zu betrachten. Auch hierin, wie in so vielen Dingen, blieb dieser Kirchenvater für das Mittelalter die herrschende Norm. Unter den Reformatoren machte Calvin nach seiner Weise das strenge sittliche Urtheil geltend, welches gerade gegen die hochstehenden Diener Gottes nicht abgeschwächt werden dürfe[4]. Dagegen wandten besonders jesuitische Theologen den römisch-katholischen Begriff eines Heiligen auch auf den Hiob an, behaupteten dessen völlige Sündlosigkeit, suchten die entgegenstehenden Aeußerungen der bedeutendsten Scholastiker, namentlich des Thomas Aquinas[5], zu beseitigen, und erhoben gegen die protestantischen Theologen den Vorwurf der unehrerbietigen Beurtheilung des heiligen Mannes. Unter den Neueren ist besonders die Differenz beachtenswerth, daß die Einen die Worte Jehova's, in welchen er im Epilog den Hiob den Freunden gegenüber lobt, bloß auf die größere Richtigkeit seiner Ansichten über die Vergeltung beziehen, die Andern dieselben auch als sittlichen Maaßstab auffassen, noch Andere endlich sie bloß darauf beschränken, daß Hiob seine während der Wechselgespräche begangene Schuld vorher Gott bekannt habe. Wir müssen auf's Entschiedenste der zweiten Auffassung beistimmen, wie wir denn schon oben angedeutet haben, daß die lobenden Worte Gottes besonders auf die innere Wahrhaftigkeit Hiob's im Gegensatz gegen die Unwahrhaftigkeit der Freunde hinweisen.

---

1) Hävernick, Einleitung, III. Theil, ausgearb. von Keil. S. 323. (Die Behandlung des Buches Hiob rührt noch von Hävernicks eigner Hand her.)

2) Wagenseil, Sota, S. 610, und die Gemara zu der Stelle, S. 622.

3) Moralia in Jobum, l. XXVIII. praef. „Laudatus antea Dei voce postmodum crevit ex verbere.“

4) Concio CXXIX in Jobum.

5) Lib. sent. 2, 2, 9, 76, a, 2, c.

Dadurch wird eine theilweise Versündigung desselben, die er ja selbst kurz vorher nachdrücklich bekannt hat, keineswegs ausgeschlossen, und es kommt gerade darauf an, Hiob's Stärke und Schwäche zugleich, so wie der Dichter sie mit bewundrungswürdiger Kunst gezeichnet hat, richtig aufzufassen. Zu diesem Behuf verfolgen wir jetzt Hiob's Benehmen während der Wechselgespräche, in Beziehung auf welches sich drei aufeinanderfolgende Momente deutlich unterscheiden lassen.

Zuerst erblicken wir Hiob im heißesten Kampfe mit der Verzweiflung. Nicht unpassend sagt Ewald von ihm, er gleiche einem in loderndem Zorn gegen die Götter entbrannten Titanen, wobei man nur nicht an die angriffsweise verfahrenden Himmelstürmer denken muß, sondern an den Prometheus, wie er in vermeintlich guter Sache sich in einen ungleichen, räthselhaften Kampf verwickelt sieht. Der Mensch ringt mit Gott, der ihm als Feind erscheint. Er kennt seinen Gegner als den schlechthin Uebermächtigen und doch läßt er sich dadurch keinen Augenblick zur Verläugnung seines innersten Bewußtseins verleiten. Das Gewaltige und Ungeheuere, das in einem solchen Kampfe liegt, hat der Dichter mit einer Kraft und Kühnheit dargestellt, die sich mit allem messen kann, was die alte heidnische Poesie Aehnliches darbietet. Ja wir müssen sagen, daß, bloß menschlich betrachtet (was freilich nach dem Sinne des Gedichts nicht der wahre göttliche Maaßstab ist), Hiob noch größer und kühner erscheint, als irgend ein ähnlicher Held heidnischer Dichtung. Denn wenn Prometheus dem Zeus zu trotzen wagt, so weiß er sich, abgesehen davon, daß er selbst zu den alten Göttern gehört, auch insofern seinem Gegner ebenbürtig, als dieser nicht der ewig herrschende Gott, sondern ein Neuling ist, über den ebensowohl als über die von ihm gebändigten Titanen das ewige Schicksal gebietet. Aehnliches tritt uns bei einem Blick auf die großartige indische Dichtung entgegen, welche in gewisser Beziehung der griechischen Titanensage entspricht. Viçvâmitra ertrotzt sich die ihm vom Vasischtha und den welthütenden Göttern versagte Brâhmanenwürde, indem er Jahrtausend auf Jahrtausend in schwerer Buße zubringt, dadurch die Macht des ewigen absoluten Gottes sich selber aneignet und so die immerweltlichen Götter mit der Schöpfung einer neuen Welt, ja selbst neuer Götter, zu bedrohen vermag, daher man endlich erschrocken Friede mit ihm schließt und die Brâhmanenwürde ihm zuerkennt[1]. Hiob aber kämpft von seiner rein menschlichen, sittlichen Natur aus mit dem Gott, den er als den ewigen, unumschränkten weiß. Ja er kennt in ihm eine Seite der Güte und Gerechtigkeit, die er in seinem bisherigen Leben vielfach erfahren, und durch die er mit ihm als sein treuer Diener in ein nahes Verhältniß getreten ist. Aber daneben glaubt er jetzt eine Seite der allgemeinen, rücksichtslosen Macht zu gewahren, die nach unausweichlichem Rathschluß in der Welt schaltet und nicht darnach fragt, ob unter ihren Schritten

1) S. die Erläuterungen f.

der einzelne, als freie und sittliche Persönlichkeit geschaffene Mensch, ohne das durch seine Natur geforderte Ziel seines Strebens erreichen zu können, in schrecklichem Elend zu Grunde geht. Es ist die unveränderliche Ewigkeit in Gott, in welche ihm wie in einen Abgrund alles kreatürliche Dasein immer aufs neue zu stürzen scheint. Es ist eine Vorstellung, die an das heidnische Bild des Kronos streift, der seine eignen Kinder verschlingt. Und je gewisser nach dem, was er aus der Beurtheilung seines eignen Schicksals, nach der herrschenden Betrachtungsweise der göttlichen Gerechtigkeit in der Welt erkennen muß, jene unheimliche, das Geschick des einzelnen Menschen scheinbar verachtende Seite in Gott ist, mit je beschränkterem Eifer die Freunde ein solches Urtheil von Gott abzuwehren suchen durch Beweisgründe, deren völlige Nichtigkeit er nicht etwa durch Schlüsse, sondern durch die eigne unleugbare Erfahrung einsieht: um so mehr hält er sich berechtigt, gegen den Gott, der ihm als ein so rücksichtsloser, eiserner entgegentritt, mit aller der Macht anzustürmen, die er freilich nicht in äußerlicher, aber wohl in innerlicher Weise durch sein sittliches Bewußtsein besitzt. Aber das ist nun das ganz Eigenthümliche dieser Verwickelung, daß gerade das sittliche Bewußtsein, an welchem er seine einzige Stärke hat, auf's innigste mit den religiösen Banden zusammenhängt, durch welche er sich nicht in knechtischer, sondern in freier Weise mit jener andern, früher so oft erfahrenen Seite in Gott, nämlich mit der Seite seiner ewigen Liebe und Gerechtigkeit verknüpft weiß. So gehen neben den Momenten des trotzigen Kampfes mit Gott die anfangs mehr zurückgedrängten, dann aber immer mehr emporstrebenden, jenen gerade entgegengesetzten des Vertrauens her. Und eben diesen wundersamen innerlichen Widerspruch hat der Dichter mit unnachahmlicher psychologischer Wahrheit dargestellt. Das Große und Gewaltige des Kampfes wird dadurch nicht vermindert, sondern erhöht.

Wenn der Trotz in Hiobs Seele siegte, so würde er damit eben Gott den Abschied geben, er würde denen gleichen, von welchen Eliphas sagt, daß sie zu Gott sprachen: weiche von uns, und was will uns der Allmächtige thun. Aber es siegt vielmehr das unauslöschlich in seine Seele eingegrabene Bewußtsein von dem gerechten, gnädigen Gott. Der Titane bezwingt sich selbst. Und ob Alles, was er mit Augen sieht, dem zu widersprechen scheint, ob er in den Freunden selbst nicht Pfleger seiner Hoffnung, sondern Spötter findet, er erhebt sich doch zu der freudigen Gewißheit, daß selbst wenn er hier auf Erden zu Grunde geht, in einem neuen Dasein Gott als Erlöser sich ihm offenbaren muß. Ewald hat zuerst darauf aufmerksam gemacht, in wie herrlicher Weise jene Gewißheit vom Schluß des ersten Kreises des Gespräches an durch drei Reden hindurch sich immer siegreicher Bahn bricht. Der Erklärung des Einzelnen muß es vorbehalten bleiben, die Nothwendigkeit gerade dieser Auffassung, und die Unhaltbarkeit aller der Erklärungen nachzuweisen, nach welchen man in dem prächtigen Schluß des neunzehnten Kapitels nichts, als eine irdische Hoffnung sehen will. Dagegen müssen wir

hier den Einwürfen begegnen, welche aus dem Plane des ganzen Gedichts entlehnt und gegen die Annahme gerichtet werden, daß die Gewißheit der Unsterblichkeit ein wesentliches Moment in Hiob's innerem Kampfe ausmache.

Es kommt darauf an, daß jene in seiner Seele durchbrechende Hoffnung in rechter Weise aufgefaßt werde. Hier müssen wir uns nun zunächst Ewald anschließen, der mit Recht bemerkt, jene Wahrheit erscheine hier nur erst als Ahnung und Wunsch, aus den niederen Ansichten mit Mühe und Sehnsucht sich hervorringend, als letzte Aussicht und Nothwendigkeit, die mehr aus dem Ganzen erst folge, und immer noch etwas im fernen Hintergrunde bleibe, daher mehr als Hoffnung, denn als That. Diese Stellung hat ja der Glaube an die Unsterblichkeit überall in den frühern Büchern des alten Testaments. Welche Bedeutung dies habe, wird recht deutlich, wenn man damit die Stellung jenes Glaubens in dem abgeschwächten, religiösen Bewußtsein des Rationalismus vergleicht. Hier erscheint die Unsterblichkeit als unendliche Fortentwickelung, als eine Verewigung der armseligen Ansicht, die man von dem irdischen Leben hat, zugleich als eine Hinausschiebung der Räthsel, die man in dem letzteren nicht lösen kann und zu lösen sich auch nicht einmal ernstlich bemühen will, in ein unbekanntes Jenseits. Auch der pantheistische Rationalismus hat sich bekanntlich hin und wieder jene Weise des Unsterblichkeitsglaubens angeeignet, theils aus einer noch vorhandenen religiösen und sittlichen Nachwirkung, theils durch eine jesuitische Accommodation. Eine tiefere Bedeutung hat die Unsterblichkeitslehre nicht nur in den ein höheres, ethisches Element enthaltenden heidnischen Religionen, sondern selbst in dem speculativen Naturpantheismus, wie er uns z. B. in den Veden der Inder entgegentritt. Dort ist die Unsterblichkeit eine Folge des unmittelbaren Bewußtseins, welches der menschlichen Seele davon innewohnt, daß sie in einem höheren Sinne als die irdischen vergänglichen Dinge an dem göttlichen All-Leben Theil nimmt, obgleich in den Veden auch den Thieren eine gewisse Fortdauer zugeschrieben wird[1]. In dem hebräischen Volke aber sollte die Unsterblichkeit eine unmittelbar religiöse Bedeutung erhalten, sie sollte sich nicht als etwas Natürliches, sich von selbst Verstehendes darstellen, sondern sie sollte als letztes und höchstes Moment eines reichen und tiefen Gottesbewußtseins hervortreten. Sie sollte sich einzig auf jenen Beweis der Kraft stützen, auf welchen Christus selbst hinweist, wenn er sagt, Gott sei nicht der Todten, sondern der Lebendigen Gott. Eben aus diesem Boden sehen wir sie denn auch in unserm Buche erwachsen, und mit Recht sagt daher Ewald, daß man hier gleichsam ihre Wehen und erste Geburt sehe, und fühle wie schmerzlich und doch wie nothwendig und dringend sie sich aus den alten Banden hervorwinde. Daher wird aber auch jene Wahrheit, wie im ganzen alten Testament, so auch in unserm Buche keine herrschende, das Leben mit voller Klarheit bestimmende Macht. Sie bleibt eben ein

1) S. die Erläuterungen g.

Letztes. Wir möchten mit dem, was wir hier auf dem religiösen Gebiet gewahren, auf dem philosophischen die Bedeutung der Gottesidee in dem Kantischen System vergleichen, wo dieselbe auch nur als Letztes, Aeußerstes, wenn auch als solches mit völliger Gewißheit erfaßt wird, während es nicht vergönnt ist, einen „constitutiven" Gebrauch von derselben zu machen.

Stimmen wir aber in diesem für das Verständniß unsres ganzen Buches hochwichtigen Punkte mit Ewald überein, so müssen wir demselben dagegen von zwei Seiten entgegentreten, nach welchen hin er uns die Bedeutung der Unsterblichkeitslehre im Hiob durch unhaltbare Combinationen verdunkelt zu haben scheint. Zuerst nämlich betrachtet er als Folge derselben dies, daß das äußere Uebel, sobald der Geist sich seiner Ewigkeit bewußt werde, alle andere Bedeutung für denselben verliere, als daß sie denselben reize, seine verborgene Kraft und den ganzen unendlichen Schatz seines Innern gegen sie zu wenden. Aber dies wäre nichts anders als die stoische Ansicht. Man müßte dann dem Leidenden mit Seneca zurufen, warum sie sich nicht geehrt fühlen, daß sie dem schweren Leiden unterworfen werden, um zu zeigen, wie viel die menschliche Natur zu leiden vermöge [1], ähnlich, wie man auch im Kriege den Tapfersten die schwersten Posten gebe, und doch keinem derselben, wenn er ausziehe, sich darüber zu beklagen in den Sinn komme. Es erhellt leicht, wie wenig dies der Art und Weise entspricht, in welcher die heilige Schrift die Leidenden tröstet [2]; auch widerspricht es dem, was Ewald [3] selbst von einem allgemeinen Zusammenhange der Schuld und des Uebels sagt: Auch der vollkommenste Fromme wird in dem Leiden immer noch ein Moment göttlicher Züchtigung und Läuterung sehen. — Das Zweite, worin wir uns gegen Ewald erklären müssen, ist die Stellung, welche er der so einseitig aufgefaßten Unsterblichkeitslehre zu dem Plane des ganzen Buches giebt. Gern stimmen wir mit ihm überein, wenn er diesem das Verdienst zuschreibt, die tieferen Ansichten vom Uebel und von der Unsterblichkeit des Geistes vorbereitet und als fruchtbare Keime an alle Zukunft überliefert zu haben. Aber wenn er grade darin die höhere Wahrheit sieht, welche zu entwickeln die eigentliche Hauptaufgabe des Buches sei, wenn er, wie den Wahn-Glauben durch die Freunde, den Unglauben durch Hiob, so jene höhere Wahrheit durch Jehova's Reden vertreten sein läßt, so müssen wir hierin zunächst dasselbe allgemein verbreitete Mißverständniß erblicken, von dem wir schon oben sprachen. Auch Ewald betrachtet nämlich als Hauptgegenstand des Buches (obgleich doch grade er dessen in höherem Sinne dramatischen Charakter wieder zur Anerkennung gebracht hat) statt einer innerlich sich entfaltenden Geschichte, einen theoretischen Satz, dessen Bedeutung nach verschiedenen Seiten hin zu entfalten wäre. Und sollte dieser Satz

---

1) Quantum humana natura posset pati; vgl. Seneca, de provid. 4 und 6.

2) Vgl. Hengstenberg in Kitto's encycl. II. p. 119. 120.

3) A. a. O. S. 6.

nun ferner in der höheren Wahrheit der Unsterblichkeit bestehen, so wären viele der Einwendungen vollkommen begründet, die man gegen deren Anerkennung in unserm Buche erhoben hat. Man kann dieselbe deutlich ausgesprochen doch nur in dem zweiten Kreise des Wechselgesprächs erblicken; hätte sie aber jene angenommene Bedeutung, warum wäre dann von ihr, wenn man die Hindeutung auf das von der Unterwelt vernommene Gerücht der Weisheit ausnimmt, in dem dritten Kreise gar nicht mehr die Rede, in welchem doch Ewald, wiewohl unsrer Meinung nach mit Unrecht, schon einen Theil der sogenannten Lösung sehen will. Sollte ferner Gottes Erscheinung den Zweck haben, die Unsterblichkeit und die Unabhängigkeit des innern Werthes vom äußern Uebel als neue höhere Wahrheit siegreich zu verkünden, wie ließe sich dann erklären, daß in seinen Reden sich auf alles das nichts unmittelbar bezieht? Und wenn man auch nicht berechtigt wäre, mit Hirzel[1] von dem Dichter zu verlangen, daß er die Scene des Epilogs in das Land der Unsterblichkeit verlegte, so würde man doch jedenfalls erwarten dürfen, daß auch der geschichtliche Schluß in einem engern Verhältniß zu der angenommenen Grundidee stände.

Ganz anders verhält es sich aber, wenn man nach der unverkennbaren Andeutung des Dichters die Lösung der theoretischen Schwierigkeit nur als ein einzelnes Moment in dem Kampfe und Siege des Helden ansieht und wenn man wiederum der Wahrheit gemäß die Gewißheit der Unsterblichkeit nur als einzelnes und zwar untergeordnetes Moment in jener Lösung der theoretischen Schwierigkeit auffaßt. Hierauf hat schon Pareau[2] treffend hingewiesen. Er nennt die Unsterblichkeitslehre, so wie man sie gewöhnlich als hinreichende Antwort auf das im Hiob behandelte Problem ansehe, ein ultimum mortalium refugium, das dem Spott nicht entgehen könne, mit welchem Lucian die Zumuthung zurückweise, sich die principlose Umkehrung des verdienten Looses der Guten und Bösen hier auf Erden um der Vertröstung auf eine zukünftige Ausgleichung willen gefallen zu lassen. Die wahre Lösung des Räthsels, durch welche auch die Unsterblichkeitslehre erst ihre wahre Stellung und Bedeutung erhält, liegt vielmehr einzig in dem tieferen Verständniß des göttlichen Wesens und Thuns, wie dasselbe von Elihu in befriedigender Weise dargeboten und schon von Hiob im dritten Kreise des Gesprächs wenigstens erstrebt wird. Damit dieser aber auch nur einen Versuch der Art zu machen wage, muß er sich zuvor seines innigen, wesentlich ewigen Verhältnisses zu Gott bewußt geworden sein, was bei dem Scheitern aller irdischen Hoffnung und bei der durch die Freunde auf die Spitze getriebenen begrifflichen Schärfe des Streits nur dann möglich ist, wenn er mit den Schrecken des bloß in seiner Ewigkeit und Macht erfaßten Gottes zugleich die Schrecken des Todes überwunden hat. So erkennen wir

---

1) Hiob S. 125.

2) Pareau de immortalitatis et vitae futurae notitiis etc. p. 209.

auch die Nothwendigkeit, daß grade in dem zweiten Kreise des Gespräches die Gewißheit der Unsterblichkeit hervortrete. Ist sie doch in dem Innern Hiob's nur der Sieg des einen jener beiden Elemente, die wir auf der vorhergehenden Stufe im Kampfe mit einander erblickten. Indem die Schrecken, mit denen ihn der Gedanke an Gottes ewige, unwiderstehliche, unveränderliche Macht erfüllt hatte, vor dem Bilde seiner Gnade und Gerechtigkeit weichen, erblüht eben damit zugleich mitten in der Verzweiflung jene ihrem Wesen nach unvergängliche Hoffnung in seiner Seele. Diese ist nach dem Gesagten eines der wichtigsten Momente in dem ganzen Kampfe; ohne sie konnte derselbe nach Ewalds Bemerkung gar nicht siegreich geführt werden. Aber doch liegt in ihr nur die Möglichkeit des Sieges über die Freunde; sie ist nicht der Sieg selbst. Und der Sieg den Freunden gegenüber ist noch keineswegs der vollkommene Sieg. Dieser ist vielmehr erst dann errungen, als Hiob im Staub und in der Asche sein gegen Gott in der Hitze des Kampfes begangenes Unrecht eingesteht. Bis dahin ist in der Entwickelung des großen geistigen Dramas noch manches Stadium zu durchlaufen. Nachdem aber endlich nicht durch ein bloßes Erkennen und Wissen, sondern durch einen innerlichen Akt des Helden jenes Ziel erreicht worden ist, wäre es höchst überflüssig und abgeschmackt, wenn der Dichter zu dem auf dem Wege dahin nothwendig berührten Moment der durchbrechenden Gewißheit der Unsterblichkeit noch einmal zurückkehren wollte. Eher wäre dies in denjenigen Theilen des Gedichts denkbar, in welchen auch nach unsrer Ansicht Lösungsversuche des theoretischen Problems vorliegen, nämlich in den Hiobischen Reden des dritten Kreises des Gesprächs und in denen des Elihu. Man könnte etwa erwarten, daß, wenn auch in der Unsterblichkeitshoffnung nicht die eigentliche Lösung des Räthsels liegt, doch von der gefundnen höheren Lösung aus auch die Bedeutung jener Hoffnung in ein helleres Licht gesetzt würde. Aber eine solche mehr prosaische als poetische Gründlichkeit ist der Weise unsres Dichters völlig fremd. Ihm genügt es zu zeigen, wie jene Hoffnung aus dem Geist und der Wahrheit geboren wird. Dies hindert nicht, daß dieselbe durch das, was in Hiob's innerm Leben und daher auch in seiner Erkenntniß noch Mangelhaftes ist, in ihrem freieren Aufschwunge gehemmt wird. Es schließt nicht aus, daß eben deshalb andre Mächte noch einmal in Hiob's Seele die Ueberhand gewinnen, und jene ihrem Wesen nach ewige Hoffnung für den Augenblick wieder zurückdrängen, daß die Vorstellung von dem furchtbaren, feindlichen Gott noch einmal auftaucht, und wenn sie auch nicht mehr wieder die frühere Gewalt zu erlangen vermag, doch den Zwiespalt nicht enden läßt. Aber die Frucht trägt allerdings jener Sieg des höheren Bewußtseins, daß der Leidende nun mit größerer Besonnenheit es versuchen kann, den Gegensatz zu betrachten und eine Lösung wenigstens zu versuchen. Und so muß denn auch, was er durch diesen Versuch erreicht, ganz von selbst der früher erweckten Hoffnung der Unsterblichkeit zu Gute kommen. Daß dies aber äußerlich bemerkbar gemacht werde,

kann man dem Dichter eben so wenig zumuthen, als daß er den Elihu oder auch Jehova selbst geflissentlich in die Untersuchung eingehen lasse, was etwa in Hiob's Auffassung der ewigen göttlichen Weisheit[1] oder in der Darlegung seines sittlich religiösen Bewußtseins[2] Richtiges und Wahres, und was von Mangelhaftem damit verbunden sei. Dies alles wird eben durch den weitern innern Verlauf des Gedichts von selbst offenbar und es kann nur demjenigen verborgen bleiben, welcher dem heiligen Dichter zu folgen des Willens oder der Fähigkeit entbehrt.

In dem dritten Kreise des Wechselgesprächs haben wir jenen Lösungsversuch Hiobs vor uns. Es springt in die Augen, daß der eigentliche Gipfelpunkt desselben in der Vorstellung der ewigen göttlichen Weisheit liegt, wie sie das 28. Kapitel mit hoher poetischer Herrlichkeit entfaltet. Dieses Stück gehört zu denen, deren Ursprünglichkeit eine Zeit lang ziemlich allgemein angefochten wurde. Daß man als Grund dafür das angeblich Unpassende und Weitschweifige des Bildes vom Bergbau anführte, braucht jetzt nur als Seltsamkeit erwähnt zu werden. Wenn man aber einen Widerspruch gegen Hiob's frühere Rede wahrzunehmen glaubte, so verkannte man, daß es eben in der Absicht des Dichters lag, den schwer Angefochtenen hier zu einer höheren Klarheit durchdringen zu lassen. Uebrigens ist jener Widerspruch nicht so groß, wie man gewöhnlich annimmt. Wenn Hiob im 27. Kapitel ausspricht, daß den Gottlosen ein strenges Gericht erwarte, so sagt er dies, wie wir schon in der allgemeinen Uebersicht des Gedichtes andeuteten, einerseits in Beziehung auf sich selbst, als welcher durchaus nicht gewillt sei, auf die zeitweilige Erscheinung der Straflosigkeit vieler Frevler hin selber zu freveln, andrerseits in Beziehung auf die Freunde, welche er warnen will, daß sie nicht durch ein vermessenes Urtheil sich selbst jenes göttliche Gericht zuziehen. Daran schließt sich sodann die Schilderung der göttlichen Weisheit. In ihr allein findet jener scheinbare Gegensatz seine Ausgleichung, welcher in Gottes Wesen obzuwalten, und in Hiob's Schicksal auf eine schmerzliche Weise sich kund zu geben schien. Kann doch auch in dem Leben der Menschen nichts andres sich verwirklichen, als was Gott vor aller Kreatur in dem Bilde der ewigen Weisheit anschaute, was er dann in der Schöpfung hinstellte und hernach in mancherlei Weise den Menschen verkündete. Ueber die speculative Bedeutung dieser Vorstellung und insbesondre der drei Momente des Schauens, Hinstellens und Verkündigens der Weisheit werden wir im folgenden Kapitel Veranlassung haben ausführlicher zu reden. Was aber Hiob besonders hervorhebt, ist das Verborgne, Unzugängliche jener Weisheit. Der Mensch vermag nicht, an sie zu reichen, auch in der Unterwelt, wo doch so manche Räthsel geschwunden sind, hat man von ihr nur ein Gerücht vernommen; für den Menschen ist die Gottesfurcht, an welcher immer festgehalten zu haben und noch jetzt festzuhalten, Hiob

1) K. 28. 2) K. 31.

feierlich erklärt, die einzige Weisheit. So können wir denn, was Kern in Kantischer Ausdrucksweise als Ziel des ganzen Buches bezeichnete, vielmehr nur als Resultat der Reden Hiob's ansehen, daß nämlich die Ausgleichung der Gegensätze, die absolute Harmonie des göttlichen Wesens zwar nicht erkannt, aber von dem innerlichsten Bewußtsein aus postulirt werde. Ein solches Postulat hat sein Recht und es liegt auch ein gewisses Erkennen darin, aber doch giebt es eine höhere Einsicht und wenn diese dem Hiob verschlossen bleibt, so liegt der Grund davon in einem Mangel des innern Lebens, welchem allemal ein Mangel in der Erkenntniß entspricht. Er hat das Unrecht, das in seinen vermessenen Reden lag, noch nicht tief genug erkannt; er hat die allgemeine menschliche Sündhaftigkeit als Thatsache wiederholt ausgesprochen, ist sich ihrer aber, indem er falsche Vorwürfe mit Recht von sich abwandte, in seinem Verhältniß zu Gott nicht hinlänglich bewußt geblieben, so kann er denn in der jetzigen Verfassung seines Gemüthes von den verborgenen Wegen Gottes auch dasjenige nicht begreifen, was einem Menschen zu begreifen allerdings möglich ist, aber nur, wenn er mit zugleich freiem und demüthigem Geiste darnach forscht.

Hierauf ihn hinzuweisen, und die verborgenen Falten seines Innern aufzudecken, läßt der Dichter den Elihu auftreten, freilich mit einer psychologischen und begrifflichen Feinheit, die dem Leser, wenn er nicht auf alle Züge sorgsam achtete, leicht entgehen konnte. Bemerkenswerth ist, daß bei den ältern Juden die richtige Ansicht von der Person des Elihu herrschend war. So wird er im Seder Olam unter den Propheten angeführt, welche, ehe Israel das Gesetz erhielt, den Völkern der Welt Gottes Willen kund gethan haben; und Nachmanides[1] sieht auch in der Angabe seiner Herkunft, durch welche er mit Abraham's Geschlecht in Verbindung gesetzt zu werden scheint, ein Zeichen, daß er dadurch als derjenige hervorgehoben werden solle, welcher die Wege seines Gottes kenne. In der genaueren Bestimmung dessen, worin die höhere Erkenntniß des Elihu bestehe, trafen freilich auch die jüdischen Ausleger nicht das Rechte. Unter den Christen blieb in der orientalischen Kirche eine richtigere Auffassung, wie denn Chrysostomus von dem Elihu sagt, daß man sowohl aus dem Schweigen als aus dem Reden desselben seine Einsicht abnehmen könne[2]. Dagegen wurde in der abendländischen Kirche durch die beiden einflußreichen Kirchenväter, den Hieronymus und den Gregor[3], ein falscher Gesichtspunkt schon frühzeitig allgemein verbreitet. Jener stellte ihn als Repräsentanten falscher, dem Glauben feindlicher Philosophen dar, dieser fand in ihm einen eitlen, geschwätzigen Menschen; was offenbar damit zusammenhing, daß man sich, wie wir oben

1) Vgl. dessen Kommentar zu K. 32. V. 2.

2) Ἑκατέρωθεν οὖν αὐτοῦ τὴν σύνεσιν στοιχάζομεν ἀπὸ τῆς σιγῆς ἀπό τε τῆς διαλέξεως.

3) A. a. O. lib. XXVIII. 1, 11.

bemerkten, gewöhnte, den Hiob nach dem selbstgeschaffenen Bilde eines Heiligen zu betrachten, wobei es anstößig sein mußte, daß denselben nicht bloß von Seiten Gottes, sondern auch von Seiten eines Menschen und zwar eines jüngern Mannes ein gegründeter Tadel treffen sollte. Unter den Reformatoren erkannte Calvin[1] von seiner tieferen Beurtheilung des Fehlerhaften bei Hiob aus auch die Berechtigung dessen, was Elihu gegen jenen mit großem Nachdruck vorbringt. Theilweise war ihm darin schon Thomas Aquinas[2] vorangegangen, dessen Aeußerungen in dieser Beziehung die spätern katholischen, besonders mehrere der bedeutendsten jesuitischen Ausleger, verleugneten. So leitet Antonio de Escobar[3] Elihu's Haß gegen Hiob aus der Verwandtschaft ab (er hält nämlich beide für Stammgenossen des Nahor), weil bekanntlich der Zorn und Haß gerade unter Verwandten am heftigsten zu sein pflege; daß Gott ihn nachher nicht, wie die drei andern Freunde strafe, erklärt er theils daraus, daß Elihu kein König sei, theils daraus, daß der eitle, aufgeblasene Mensch mit Recht völlig ignorirt werde. Dagegen erkennt der Franziskaner Bolducius[4] Elihu's Recht vollkommen an, weil er ja den Hiob nicht in bitterm Sinne angegriffen, sondern ihm die Wahrheit aufrichtig gesagt habe, was dieser auch durch sein Stillschweigen selbst anerkenne. In der rationalistischen Zeit wurde es auch unter den Protestanten üblich, den Elihu als leeren Schwätzer zu betrachten, der bloß eingeführt werde, um im Gegensatz zu ihm Hiob's ruhige Würde und die Erhabenheit der Reden Jehova's desto mächtiger hervortreten zu lassen. Berthold sagt von Elihu, sein Dünkel blicke aus seinen hohlen gedunsenen Reden überall durch. Eichhorn ruft in seiner rhetorischen Manier aus: „Hiob schweigt, welcher Riese wird sich auch mit einem Knaben messen?" Er meint, daß „nachdem der junge eingebildete Prophet in die Länge und Breite Gottes Ankunft für unmöglich ausgegeben habe, dieser endlich selbst erscheine und das leere Geschwätz durch die That widerlege". Diese Ansicht ist so abgeschmackt und der Würde des Gedichtes so völlig widersprechend, daß wir schlechthin nicht begreifen, wie auch noch Umbreit dieselbe hat erneuern können. Wären die Reden des Elihu auf keine andre Weise dem Ganzen des Gedichtes einzureihen, so würden diejenigen in vollem Rechte sein, welche sich, wie seit Stuhlmann und Bernstein eine ganze Reihe von Auslegern, derselben als eines eingeschobenen Stückes um jeden Preis entäußern zu müssen meinen. Aber in Wahrheit verhält es sich nicht so. Mit dem Mißverständniß jener Reden schwinden auch alle erheblichen Einwendungen gegen deren Aechtheit. Und die bedeutenden Momente, welche be-

---

1) A. a. O.

2) Opp. ed. Venet. tom. I. p. 137. 184.

3) Comment. in biblia, tom. IV. p. 94 und 125.

4) Comment. in Job. II. p. 445. 446.

sonders Stäudlin und Stickel für die Ursprünglichkeit derselben geltend gemacht haben, lassen sich noch durch manche neue vermehren.

Ehe wir die Bedeutsamkeit des Inhalts der Reden des Elihu darzulegen versuchen, machen wir auf die hohe Kunst aufmerksam, mit welcher sie der Dichter sowohl an die verborgensten Fäden des ganzen Gedichts angeknüpft, als auch in der feinsten und treffendsten Weise eingeführt hat. Mit Recht hebt Stickel hervor, daß Hiob zu wiederholten Malen sich darüber beklagt hat, sein Recht nicht vor dem Allmächtigen darthun zu können, weil er vor diesem, selbst wenn es möglich wäre, sein Angesicht zu sehen, als schwacher Sterblicher würde verstummen müssen. In Elihu hat jener nun einen Menschen, wie er selbst ist, sich gegenüber; es hindert ihn nichts, sich gegen dessen ohne Haß ausgesprochene Vorstellung zu verantworten, was dieser auch selbst geltend macht in den Worten: „Sieh, ich bin deines gleichen vor Gott, aus Lehm bin auch ich geformt. Siehe, mein Schrecken darf dich nicht betäuben und meine Last erdrückt dich nicht". Nach Ewald soll freilich Hiob nur von Gott selbst überwunden werden können; und es liegt eine gewisse Wahrheit in dieser Ansicht. Denn in der That wird ja Hiob erst durch die Erscheinung Gottes selbst zum vollen Bewußtsein seines Unrechts geführt. Aber daraus folgt keineswegs, daß nicht auch ein Mensch ihm gegenüber Recht haben, ihn wenigstens zur schweigenden Anerkennung seiner Schuld bringen und namentlich die theoretische, begriffliche Lösung des vorliegenden Räthsels, welche Gott in den Mund zu legen unwürdig wäre, vollziehen könne. Daß dies geschehe, ist vielmehr ein nothwendiges Moment des ganzen Gedichts und der Verfasser deutet gleich im Anfang darauf hin, indem er den Hiob zu den Freunden in seiner ersten Erwiederungsrede sagen läßt, er wolle gern schweigen, wenn sie ihn belehren und ihm zeigen, worin er geirrt habe[1]. Und dies führt uns auf einen andern feinen Zug, auf den gleichfalls Stickel zuerst aufmerksam gemacht hat. Hiob fordert nämlich an der eben erwähnten Stelle von den Freunden אמרי ישר, was man nur nicht mit Stickel durch „Worte der Richtigkeit", sondern durch „Worte der Geradheit" übersetzen muß. Nun kommt aber das Wort ישר, Geradheit, außerdem nur wieder in den Reden des Elihu vor, und zwar einmal mit specieller Beziehung auf die Geradheit der Worte, nämlich da, wo Elihu sagt: meines Herzens Geradheit ist in meinen Worten, und Einsicht sprechen deutlich meine Lippen aus[2]. Hier begegnen wir also auch in diesem Abschnitte des Buches jenem Begriff der innern Wahrhaftigkeit, auf dessen hohe Bedeutsamkeit für das Ganze wir oben hingewiesen haben. Elihu ist von dem frei, wodurch die Freunde sündigten und dem Leidenden wahren Trost zu bringen unfähig wurden. Nur durch das, worin den

---

1) K. 6, 24. 25.

2) K. 33. V. 3. Vgl. unsern Kommentar zu den beiden betreffenden Stellen.

Dreien gegenüber Hiob's Stärke bestand, vermag seiner eignen Forderung gemäß auch ein Sterblicher, gleich ihm selber, ihn zu überwinden.

Daß der Dichter eine so wichtige Rolle aber gerade einem Jünglinge zutheilt, erweis't sich in mehrfacher Hinsicht als das allein Zweckgemäße. Einmal wird nämlich dadurch das bisherige Schweigen des jetzt so bedeutungsvoll Auftretenden motivirt, und dann wird dadurch zugleich die Macht des göttlichen Geistes verherrlicht, welcher nicht bloß das Alter, sondern auch die Jugend zu seinem Organ machen kann. Beide Momente werden, wie die Auslegung zeigen wird, in dem Eingange seiner Reden auf treffende Weise hervorgehoben. Dazu kommt vielleicht noch etwas andres. In der Meinung Lightfoot's nämlich, daß Elihu der Verfasser des Buches Hiob sei, liegt das Wahre, daß der Dichter in den Reden des Elihu ohne Zweifel seine eigne Herzensmeinung darstellt. Dieser war er sich als einer höhern göttlichen Wahrheit bewußt, er mochte sie oft genug dem alten Wahn entgegengestellt, er mochte selbst es erlebt haben, daß der Drang des Geistes selbst die Scheu vor dem höhern Alter zu überwinden und frei seine volle Meinung auszusprechen ihn nöthigte. Und so weiß er denn auch in dem jugendlichen Elihu einen ähnlichen innern Kampf in meisterhafter Weise darzustellen. Daß man den Ausdruck der tiefsten Demuth, die wie in dem Jeremias nur durch die Uebermacht des göttlichen Geistes zum Reden gedrängt wird, für jugendliche Eitelkeit und Aufgeblasenheit nahm, das ist wahrlich nicht des Dichters, sondern einzig und allein der Ausleger Schuld. Unter denjenigen, welche von den Neuern hier das Rechte gesehen haben, führen wir besonders gern Baumgarten-Crusius seiner unbefangnen und sinnigen Auffassungsgabe wegen an [1].

Wir gehen jetzt zu dem Gehalt der Reden selbst über. In Beziehung auf den genaueren Gang derselben müssen wir einerseits auf das vorige Kapitel, andrerseits auf den Commentar verweisen. Hier beschränken wir uns auf ihre Bedeutung im Großen und Ganzen. Den Ausgangspunkt deutet der erzählende Eingang an, indem er den Elihu darüber zürnen läßt, daß Hiob sich selbst für gerecht hält, d. h. daß er, soviel Wahres und Treffendes er zuletzt auch gesagt, doch das Sündhafte seiner Reden Gott gegenüber nicht eingestanden hat. In seinen Reden gesündigt hatte er aber besonders in drei Beziehungen, einmal indem er bis zuletzt in ungestümer Weise Gottes Erscheinung herbeiwünschte, sodann indem er die vollkommene Offenbarung göttlicher Gerechtigkeit in dem Weltlauf nicht ohne Vermessenheit in Abrede stellte, endlich indem er zwischen der göttlichen Macht und Güte einen Zwiespalt annehmen zu müssen glaubte. In den beiden ersten Punkten hat auch Ewald Hiob's Schuld erkannt und auf sie die zwei zunächst ins Auge fallenden Theile der Reden Jehova's, wie wir sehen werden nicht ohne Gewaltsamkeit, bezogen. Elihu beginnt mit dem, was Hiob noch

1) Opuscula p. 187.

am Ende seiner letzten Rede zu wiederholen gewagt hat, mit dem kühnen Herbeiwünschen der göttlichen Erscheinung. Er zeigt dagegen, wie Gott sich in Gesichten und auch in Leidensschickungen hinlänglich den Menschen offenbare, freilich nicht um sie in ihrer Vermessenheit zu bestärken, sondern, wie er sich in schöner Weise ausdrückt, um vom Hochmuth den Mann zu scheiden. Er berührt dann in seiner zweiten Hauptrede das Unziemende der Art, in welcher Hiob nicht nur im ersten, sondern auch im zweiten Kreise des Gesprächs von der götilichen Gerechtigkeit geredet hatte. Er deckt die hierin liegende Schuld auf, insofern nicht nur das Ungereimte jedes Zweifels an der göttlichen Gerechtigkeit klar zu erweisen, sondern auch die Wege derselben keineswegs so verborgen seien, wie Hiob meine, wenn man nur die in dem Leiden liegende auch für den Frommen heilsame Demüthigung recht in's Auge fasse. Endlich geht Elihu in seiner Schlußrede auf jenen Zwiespalt zurück, welchen Hiob während des ersten Kreises des Gesprächs mit zum Theil harten Worten behauptete in dem göttlichen Wesen gefunden zu haben. Er macht dagegen geltend, wie der allmächtige Gott niemanden verschmähe, sondern als barmherziger Lehrer sich zu den Menschen herniederlasse, wie auch noch, wenn er strafen müsse, seine Hand von Segen träufle. Indem er aber die Herrlichkeit Gottes in der Natur und namentlich im Gewitter schildert, steigt das Gewitter herauf, in welchem hernach Gott selbst erscheint — ein sinniger und einfach großartiger Zug, in welchem man mit Recht gleichfalls ein inneres Kennzeichen der Ursprünglichkeit gefunden hat.

Was durch die Reden Elihu's von Anfang bis zu Ende hindurchgeht, ist die beständige Hinweisung auf die dem Menschen heilsame und nothwendige Demüthigung. Elihu sucht die Sünde nicht in diesem und jenem einzelnen Vergehen, sondern in der verborgnen Selbstüberhebung jedes menschlichen Herzens. Von einer solchen tiefern Auffassung der Sünde aus erscheint eben das Leiden als etwas zur Theilnahme an dem Reiche Gottes Nothwendiges. Nur die Demüthigen und Gebeugten läßt Gott nach dem Ausdruck des Elihu mit den Königen auf dem Stuhle sitzen und erhöhet sein. Und so ist das Leiden denn nicht bloß Strafe, nicht bloß Prüfung im rationalistischen Sinne, sondern Gnade, und Hengstenberg hat nicht Unrecht, wenn er als Mittelpunkt der Reden des Elihu und des ganzen Buches Hiob das Geheimniß des Kreuzes oder der Anfechtung[1] bezeichnet, nur daß auch er nach der verbreiteten Auffassungsweise die theoretische Belehrung darüber zu sehr als Hauptsache betrachtet und daher mit A. Schultens die Lösung des in dem Buche behandelten Problems in den Reden des Elihu, in denen Jehova's aber nur die Bestätigung sieht[2]. Es erhellt übrigens, wie eng nach dem Sinne des Dichters die anthropologische und die theologische Erkenntniß zusammenhänge. Nur weil Elihu eine tiefere und inner-

1) Beiträge III, 591. Kitto a. a. O. S. 117.

2) Daselbst S. 118.

lichere Ansicht von der Sünde hat, kann er auch Gottes Thun mit den Menschenkindern richtiger auffassen und, ohne gleich den Freunden wie ein partheiischer Sachwalter zu verfahren, die göttlichen Wege wahrhaft rechtfertigen.

Aus dem Gesagten ergeben sich mehre wichtige Folgerungen. Zuerst wird es möglich, das ganze Verhältniß der Reden des Elihu zu den vorhergehenden Stücken richtig aufzufassen und dadurch manche gegen jene erhobene Bedenken zu beseitigen. Wenig begründet war der Anstoß, den man an den zahlreichen Anklängen an einzelne Stellen der Reden Hiob's und der drei Freunde nahm, denn ähnliche Berührungspunkte finden sich auch zwischen den übrigen Stücken des Buches. Derselbe Gedanke erhält öfter durch eine andre Wendung oder einen andern Zusammenhang eine ganz neue Bedeutung, wie dies für den vorliegenden Fall Stickel durch eine sorgfältige Zusammenstellung bewiesen hat[1]. In Beziehung auf gewisse herrschende Grundgedanken muß es uns aber besonders wichtig sein, ihre Selbstständigkeit in dem betreffenden Abschnitte des Buches darzuthun. Der Hauptpunkt, welchen Elihu mit den drei Freunden gemeinsam hat, ist der Satz, daß kein Mensch vor Gott gerecht sei. Aber bei diesen beruht derselbe auf einem äußerlichen Hervorkehren der unendlichen Majestät Gottes, womit sie den Leidenden niederschmettern und ihm das Geständniß der vorausgesetzten Schuld abdringen wollen. Bei jenem aber steht der Gedanke eben so sehr in Verbindung mit der göttlichen Güte, als mit der göttlichen Herrlichkeit; in ruhiger und besonnener Weise beruft er sich auf das allgemeine menschliche Bewußtsein, ohne im Hintergrunde etwas anderes durchblicken zu lassen, als was die Worte wirklich aussprechen. Es liegt hier dieselbe Anschauung zu Grunde, wie die, welche zu höherer Klarheit entwickelt uns in der neutestamentlichen Lehre von der Rechtfertigung entgegentritt. — In Beziehung auf die Reden Hiob's fordert dessen Vorstellung von der göttlichen Weisheit besonders zu einer Vergleichung mit der Lösung auf, welche Elihu's Reden für dieselbe Aufgabe darbieten. Hier ist der Unterschied der, daß die Durchführung jener ersten Idee, wie wir sahen, mit einer bloßen Resignation des Individuums schließt, welches in der Gottesfurcht allein jene göttliche Weisheit ergreifen könne, ohne daß der eignen Erkenntniß eine Bahn zu derselben geöffnet würde. Elihu aber zeigt, wie durch die Gottesfurcht auch die Möglichkeit gegeben wird, die Wege der göttlichen Weisheit in der Welt hinlänglich zu erkennen, um auch da, wo noch ein Räthsel übrig bleibt, mit Freiheit und mit Freudigkeit sich ihr zu vertrauen. Elihu setzt nicht nur voraus, daß in der ewigen Weisheit eine Ausgleichung der göttlichen Macht und Güte vorhanden sei, sondern er zeigt auch, wie diese Ausgleichung sich in der Welt offenbare, ohne dabei zu den willkürlichen Voraussetzungen der Freunde seine Zuflucht nehmen zu müssen.

---

1) A. a. O. S. 236 f.

Es ergiebt sich ferner, wie wenig Recht Ewald[1] hat, zu behaupten, daß wir hier keinem einzigen neuen Gedanken begegnen, während derselbe doch im Widerspruch damit zugesteht, daß in den Reden des Elihu eine weit entwickeltere Vorstellung über den Zusammenhang von Sünde und Uebel zu erkennen, daß Manches hier noch tiefer erfaßt und schlagender dargestellt sei, als in dem älteren Buche, woraus er schließen will, daß dieselben etwa um ein Jahrhundert später geschrieben worden seien. Es ist aber vielmehr nach einem großen, das ganze Gedicht umfassenden Plan gerade das ausgesprochen, was Hiob zu dem vollen Verständniß des vorliegenden Räthsels noch fehlt, und eben in dieser genauen Zusammenstimmung, in der erst durch die Reden Elihu's bewirkten Abrundung des Ganzen, in der Verstümmelung, die dieses erleidet, wenn man jene entfernt, liegt der Hauptbeweis für die Aechtheit des betreffenden Abschnitts. Jene Reden bilden ein wesentliches Moment des Ganzen, sie sind, wie wir sahen, mit den verborgensten Fäden des Gedichts verwoben, sie nehmen in dem Gange des großen geistigen Drama's genau die passende Stelle ein. Denn Ewald hat keinen Grund zu behaupten, daß sie am wenigsten nach dem einunddreißigsten Kapitel am Orte seien, wo Hiob auf solche Vorwürfe nicht schweigen könne, weil er sie größtentheils nicht verdiene. Es leuchtet vielmehr ein, daß Elihu demselben in der That keinen andern Irrthum vorwirft, als den, welchen er bisher noch nicht zurückgenommen, und kein andres Vergehen, als das, was er gleichsam vor seinen Augen begangen hat; daher sich auch das Schweigen Hiob's vollkommen auf die Weise erklären läßt, welche Bolducius in der oben angeführten Stelle angiebt und Hirzel keinen Grund hat, den betreffenden Reden deshalb eine isolirte Stellung vorzuwerfen.

Noch unbegründeter sind die Schwierigkeiten, welche man in dieser Beziehung in der Nichterwähnung Elihu's im Prolog und Epilog gefunden hat. Sonderbar ist es, wie Hirzel sich darüber ausdrückt: der Dichter führe doch die Namen derer, die im Drama auftreten sollen, im Prologe an. Aber dieses ist ja nichts weniger, als eine Angabe der πρόσωπα. Auch Jehova wird im Prologe ja nicht als einer, der nachher auftreten soll, genannt, sondern weil er in dem, was der Prolog selbst erzählt, handelnd auftritt. So führt der Dichter seine Personen überall erst da ein, wo sie handeln. So werden die Verwandten Hiob's erst da erwähnt, wo er sich über sie beklagt, und seine Brüder und Schwestern insonderheit erst im Epilog, wo erzählt wird, wie sie dem Genesenen Geschenke bringen. Elihu stand weder Hiob noch den Freunden persönlich nahe; er war nicht mit diesen zusammen, sondern auf eigne Hand gekommen; er hatte sich als ein wenig bekannter Jüngling in dem Kreise der Anwesenden verloren; denn daß die drei hochangesehenen Männer nicht allein gekommen und daß bei ihrer Ankunft auch Bewohner der nahen Stadt, in der Hiob einst so hoch gefeiert

1) A. a. O. S. 298, 299.

wurde, herbeigeeilt waren, das versteht sich nach orientalischer Sitte so sehr von selbst, daß eine besondere Erinnerung daran ganz überflüssig gewesen wäre. Und so führt der Dichter ganz natürlich auch den Elihu erst da ein, wo es ihm darauf ankommt, dem bisher siegreichen Hiob noch einen neuen unerwarteten Gegner ganz andrer Art als die, mit denen er es bisher zu thun gehabt, gegenüberzustellen. Daß er aber dann, wenn er ihn auftreten läßt, ein wenig ausführlicher von ihm redet (denn auch hierin wollte man wieder etwas Verdächtiges finden) das war nöthig um den Leser auf die ganz eigenthümliche Stellung der neu auftretenden Person hinzuweisen. — Eher könnte es auffällig scheinen, daß Elihu im Epilog nicht weiter genannt wird. Hirzel meint, denselben hätte eben die Rüge treffen müssen, wie die drei Freunde, indem seine Rede auf denselben Voraussetzungen beruhe. Aber dies ist nach dem, was wir oben gesehen haben, falsch, vielmehr leuchtet ein, daß, wenn Elihu im Epilog erwähnt werden sollte, dies nur in lobender Weise geschehen konnte, zugleich aber auch, daß dies unthunlich war. Er hat ja nur das menschlich Rechte geredet, was für ihn, den selbst nicht Angefochtenen, so schwer nicht war. Er hat nicht, wie Hiob, eine schwere Probe bestanden. Er hat freilich auch auf der andern Seite nicht, wie die Freunde, sich zum Unrecht gegen den Leidenden verleiten lassen. Daß er aber deshalb und weil er Richtiges geredet, von Jehova gelobt werde, das kann nur derjenige erwarten, welcher das Buch in der oben widerlegten Weise als Lehrgedicht, und in den Reden Jehova's (auf die wir hernach zurückkommen) die Entscheidung eines theoretischen Problems als Hauptsache ansieht. Denn dann würde allerdings eine ausdrückliche namentliche Bestätigung der richtigen Meinung Elihu's schlechterdings nothwendig sein. Elihu würde die hervorragendste Person des ganzen Gedichts. Sobald man dagegen die Lösung jenes Problems nur als ein einzelnes, wichtiges aber doch untergeordnetes Moment der großen Aufgabe des Ganzen betrachtet, so erhält Elihu eine viel bescheidnere Stellung und es wird klar, wie das Lob desselben aus Jehova's Munde der großartigen Einfalt des Gedichts durchaus nicht gemäß wäre. Man denke sich etwa, Gott sagte im achten Verse des zweiundvierzigsten Kapitels zu den drei Freunden: „ihr habt zu mir nicht Aufrichtiges geredet, wie mein Knecht Hiob und mein Knecht Elihu", wie kleinlich, wie wenig den gegebenen Verhältnissen gemäß würde dies erscheinen. Und so würde jede rühmende Erwähnung des Elihu, man denke sich dieselbe wie man wolle, demselben eine Bedeutung für das Ganze verleihen, die er offenbar nicht haben soll. Auch das Schweigen hat bei unserm Dichter überall seinen Sinn, wie wir schon oben darauf hindeuteten, daß der doch offenbar beabsichtigten Beschämung des Satans im Epiloge aus gutem Grunde nicht besonders gedacht wird, und wie wir die modernen occidentalen Anforderungen an eine sogenannte gründliche Durchführung in Betreff der nur im zweiten Kreise des Gesprächs und hernach nicht wieder erwähnten Unsterblichkeitshoffnung und andrer ähnlicher Punkte zurückweisen mußten.

Was die von der Sprache hergenommenen Einwürfe betrifft, so hat die Darstellung in Elihu's Reden allerdings eine von den übrigen Stücken sehr verschiedene, eigenthümliche Farbe; aber Ewald hat darauf aufmerksam gemacht, daß auch die Reden der drei Freunde sich durch einen bestimmt ausgeprägten Ton von einander unterscheiden, und daß sich diese einfach kunstvolle Charakterzeichnung sogar noch in einzelnen Lieblingsausdrücken, namentlich des Eliphas, erkennen läßt. Hat nun Elihu eine von allen übrigen redenden Personen so völlig verschiedene Stellung, so war es ganz zweckmäßig, gerade ihn durch eine besonders hervorstechende Charakterzeichnung hervorzuheben. Uebrigens beschränken sich die sprachlichen Eigenthümlichkeiten auf die durch das ganze Buch neben den Arabismen hergehenden, hier nur etwas mehr gehäuften Aramäismen, zu deren Erklärung es uns nicht nöthig scheint mit Stickel anzunehmen, daß der Dichter durch dieselben den Elihu als Aramäer [1] habe kenntlich machen wollen. Vielmehr sind sie auch hier, wie überall in den älteren Büchern, Eigenthümlichkeiten des hochpoetischen Ausdrucks, und es kann nicht auffallen, daß der Dichter durch diese in ganz besonderem Maaße die Reden des jugendlichen, feurigen Elihu hat schmücken wollen. Uebrigens hat man die Anzahl jener Aramäismen oft sehr übertrieben; wir können auch in dieser Beziehung auf Stickel's sorgfältige Zusammenstellung verweisen [2]. Auf einige zweifelhafte Fälle werden wir in unserm Kommentar Rücksicht nehmen.

Früher war es üblich, gegen die Reden des Elihu, abgesehen von jenen einzelnen sprachlichen Vorwürfen, auch sogenannte allgemeine ästhetische Einwendungen zu machen, indem man jene eines angeblich so großen Dichters nicht würdig erachtete; ähnlich wie man zu gewissen Zeiten es von einem solchen unbegreiflich fand, wenn er sich mit einem so abgeschmackten Mährchen, wie der Prolog es enthalte, abgegeben hätte und schon daraus allein die Unächtheit des letztern schließen zu dürfen meinte. Jener Einwand gegen Elihu's Reden beruhte in neuerer Zeit besonders auf der Autorität des auch von uns hochverehrten de Wette, welchem bei seiner durchweg occidentalen Natur aller lebendige Sinn für das orientalisch Poetische abging und der daher auch das wahre dichterische Verständniß des Buches Hiob in seiner Weise nicht minder aufgehalten hat, als Eichhorn und Umbreit in der ihrigen. Wir erinnern an seine Aeußerung, „daß es dem Gedicht nicht selten an Klarheit und richtigem Ausdruck, so wie an bündiger Gedankenfolge fehle; einige Reden seien zwar musterhaft gearbeitet, aber das ganze Gedicht löse sich eigentlich schon mit Kapitel 26 in sich selber auf und schon früher habe man Gelegenheit, die Erschöpfung des Dichters zu bemerken; mit geringer Mühe ließe sich aber aus dessen Werke durch Weglassungen und Zusammendrängungen etwas Vortreffliches gestalten, das einen Jeden ansprechen

---

1) רם = ארם.

2) A. a. O. S. 248—251.

müßte"[1]. Ganz in demselben Geiste fügt Eichhorn, nachdem er dem Dichter ein lange Lobrede gehalten hat, einige gutgemeinte Rathschläge hinzu, wie er es freilich hätte besser machen und eine „noch tiefere Wirkung" hätte hervorbringen können, und schließt dann mit der mitleidigen Bemerkung: „Doch wer wird von einem so alten Dichter die höchste Vollkommenheit der Dichtung fordern?" Solche Kritiker können am wenigsten gegen die Reden Elihu's gerecht sein, bei denen vorzugsweise ein liebevolles Eingehen in das Einzelne und in das Ganze erfordert wird, um zu begreifen, wie der Dichter hier alles zusammengedrängt hat, was er an gedrängtem Reichthum der Gedanken und an Feinheit mannigfacher Beziehungen vermag, und wie er den Elihu auch an Kraft und Pracht der Schilderungen nur durch die Reden Jehova's überstrahlt werden läßt. Dagegen trug man nun allerlei Mattes und Abgeschmacktes in die Reden Elihu's durch eine Exegese hinein, welche jetzt so gut als völlig überwunden zu betrachten ist, daher auch Ewald, der letzte Gegner des betreffenden Abschnitts, von demselben zugiebt, er sei an sich schön und gut, und ihn nur zu dem Ganzen der Dichtung nicht passend findet.

Zuletzt berühren wir noch die Einwendungen gegen die Echtheit des betreffenden Stückes, welche von den Reden Jehova's hergenommen sind und uns zu deren Betrachtung überleiten. Wir brauchen nur im Kurzen noch einmal an Ewalds schon oben widerlegte Auffassung zu erinnern, der, weil er die von ihm als Hauptgegenstand des Gedichtes betrachtete höhere Wahrheit theils in den letzten Reden Hiob's, theils in denen Jehova's vertreten sieht, natürlich für Elihu keinen Raum übrig behält, und eben deshalb mit einer solchen Sicherheit zu behaupten wagt, man müsse, um dessen Reden in das ganze Gedicht einzureihen, an dem Verständniß des letztern verzweifeln. Jene höhere Wahrheit aber findet er in den Reden Jehova's in der Weise offenbart, oder vielmehr, wie man die Sache in seinem Sinne eigentlich auffassen muß, durch Beseitigung der Hindernisse der Erkenntniß in der Weise angebahnt, daß Hiob zuerst wegen der Vermessenheit zurechtgewiesen wird, mit welcher er die Erscheinung Gottes gefordert, und dann wegen des Hochmuths, mit welchem er Gottes Gerechtigkeit anzugreifen gewagt hat. Um auf diesen letzten Zweck die ganze zweite Rede Jehova's beziehen zu können, wird der ganze Abschnitt von Kap. 40, 15 bis 41, 26 für eingeschoben erklärt, zugleich mit allerlei Ausstellungen gegen dessen poetischen Werth, die aber Umbreit und Hirzel mit Recht aufs Nachdrücklichste zurückgewiesen haben. Kann nach dem Gesagten Ewald die Echtheit der Reden Elihu's deshalb nicht anerkennen, weil sie ihm den Zweck der Reden Jehova's, wie er ihn auffaßt, gewissermaßen vorweg zu erfüllen scheinen, so wird de Wette zu einem gleichen Resultat auf dem entgegengesetzten Wege hingeführt, indem er zwischen den beiden betreffenden Stücken einen unlösbaren Widerspruch wahrzunehmen glaubt. Er sieht nämlich in den Reden Jehova's

1) Ersch und Gruber Encyclop. 2, 8. S. 298.

nichts Andres als die Belehrung, daß der Mensch auf eine Erkenntniß der Wege Gottes verzichten und sich ihm vielmehr unbedingt unterwerfen müsse. Daraus soll dann folgen, daß die Reden des Elihu als hiermit im Widerspruch stehend ausgeschieden werden müssen, denn in ihnen werde ja gerade die Ansicht durchgeführt, daß man bei den Leiden die Absicht Gottes in der durch sie zu erreichenden Läuterung erkennen müsse; es wäre also gerade so, „als wenn man nach Darlegung einer klaren Erkenntniß der Sache hinterher forderte, man solle nicht erkennen, sondern bloß glauben". Dagegen sagt Ewald mit Recht, daß eine solche Ansicht einen Schein für sich haben könnte, wenn das Buch bloß bis zum achtundzwanzigsten Kapitel ginge, obwohl der Gedanke dann ziemlich schlecht und unwürdig wäre, so sehr er auch jetzt Vielen gefallen möge: aber der Plan Gottes werde ja im Buche offenbar, und darüber, daß Hiob habe in den göttlichen Plan eindringen wollen, werde er von Gott nicht getadelt.

Ewald und de Wette haben aber das mit einander gemeinschaftlich, daß sie die Tendenz der Reden Jehova's vorzugsweise in der Offenbarung einer einzelnen bestimmten Wahrheit, eines theoretischen Satzes sehen. Es ist aber vielmehr nach der ganzen Anlage des Buches die Erscheinung Jehova's als Thatsache das, worauf es vor Allem ankommt. Die Reden enthalten nur das sich offenbarende Wesen Gottes, und lassen dem vermessenen Tadler seine Stellung zu demselben empfinden; die Offenbarung des göttlichen Wesens selber aber, nicht als Lehre, sondern als That, ist die eigentliche Hauptsache. Dadurch wird in thatsächlicher Weise das Dunkel entfernt, das noch auf Hiob's Seele lastete. Jehova giebt sich schon dadurch, daß er überhaupt erscheint, in seiner herablassenden Liebe zu erkennen. Durch diese Liebe wird auch die Entfaltung seiner furchtbaren Majestät zur Gnade. Er kommt, um von Hiob, nachdem er die Probe wenn auch in Schwäche bestanden hat, die Last des Leidens hinwegzunehmen, vorher aber ihn eben durch den Eindruck seines Wesens zu dem Bewußtsein des Unrechts zu bringen, das er durch sein vermessenes Reden begangen hat, ihn also von den Flecken menschlicher Sündhaftigkeit zu befreien, von welchen er während des heißen Kampfes nicht rein geblieben war. Auch dies geschieht aber, was wir aufs stärkste betonen müssen, nicht durch eine eigentliche Belehrung, sondern durch den Eindruck des göttlichen Wesens selbst, den freilich der Dichter nicht anders in seiner ganzen Fülle und Stärke zum Bewußtsein bringen kann, als, indem er Gott selbst seine Herrlichkeit entfalten und aussprechen läßt. Damit müssen wir auch zugleich die Ansicht zurückweisen, welche besonders von Albert Schultens vertreten und neuerdings öfter wiederholt ist, daß nämlich die Reden Jehova's nur dazu dienen sollen, Elihu's Reden zu bestätigen, daß also auch in diesen letzteren eigentlich die Lösung der in dem Buche behandelten Aufgabe vorliege. Allerdings findet jene Bestätigung statt, allerdings versiegelt Jehova durch seine Erscheinung alles Wahre, was nicht nur Elihu, sondern auch (dies müssen wir hinzufügen) was Hiob den Freunden gegenüber gesprochen

hat, aber diese Bestätigung einzelner wenn auch noch so großer und wichtiger Wahrheiten erschöpft keineswegs die Tiefe des Sinnes, in welchem der Dichter durch die Erscheinung Gottes alle Verwickelungen seines Gedichts und damit die des Lebens überhaupt sich auflösen läßt.

Dies wird noch klarer werden, wenn wir nun noch einmal auf die Momente zurückblicken, welche in den vorhergehenden Stücken unsres Buches auf die endlich erfolgende Erscheinung Jehova's hindeuten. Die letztere war schon mit dem Rathschlusse zu Hiob's Versuchung in dem Prologe gesetzt, obgleich dort nicht ausdrücklich ausgesprochen. Das Leiden erregt in Hiob die tiefe Sehnsucht, Gottes Angesicht zu schauen; aber es mischt sich derselben ein Zug des Ungestüms, des Trotzes, der Vermessenheit bei. Diese haben ihre Strafe in sich selbst. In manchen Augenblicken wird selbst die gewünschte Erscheinung Gottes dem Hiob zu einem Schreckbilde, obgleich sich die höhere Seite seines Wesens immer aufs neue siegreich hervorringt. Elihu hat das menschlich Schwache, was sich in Hiob jenem heiligen Sehnen beigemischt hatte, kräftig und treffend aufgedeckt und getadelt. Er hat gezeigt, wie niemand sich über die Ferne und Verborgenheit des Gottes zu beklagen habe, der einem jeglichen nahe sei, wie daher auch niemand dessen vollkommnere Erscheinung keck herbeirufen oder gar als ein Recht beanspruchen dürfe. Durch sein Schweigen gesteht Hiob sein Unrecht in gewissem Maaße ein; aber die volle Demuth forderte ein lautes Bekenntniß. Zu diesem wird Hiob erst durch die Erscheinung Gottes selbst gebracht, die aus dessen freier überschwänglicher Gnade erfolgt, und durch welche das, was in seinem Verlangen nach ihr höher berechtigt war, trotz der ihm anklebenden Schwäche seine Befriedigung erhielt. So findet erst in der höchsten innigsten Vereinigung mit Gott auch das ganze Gedicht mit allem Sehnen, das es angeregt, mit allem Schmerz, den es aufgedeckt, mit allen Räthseln, die es geknüpft hat, sein Ziel und seine Erfüllung.

Von diesen Betrachtungen aus können wir auch einer seltsamen, vielfach erneuerten Auffassungsweise unsres Buches ein gewisses Recht widerfahren lassen. Nach Clericus' Andeutungen faßten nämlich Hermann von der Hardt und Warburton den Hiob als Typus des jüdischen Volks. Dies war falsch und geschmacklos, insofern man darin eine bewußte Absicht des Dichters sehen und alle einzelnen Züge des Buches darnach allegorisch erklären wollte. Nichtsdestoweniger liegt aber darin eine gewisse Wahrheit. Durch die ganze Geschichte des theokratischen Geschlechts geht ja der Zug einer tiefen Sehnsucht nach einer vollen Offenbarung Gottes hindurch, wie sie gleichsam symbolisch zusammengefaßt wird in den prophetischen Worten: o daß du den Himmel zerrissest und führest herab. Auch hiermit mischten sich manche Elemente irdischen Verlangens und irdischer Beschränktheit; es bedurfte einer Läuterung in dem anhaltenden Feuer heißer Trübsal. Aber obgleich auch so jene Sehnsucht in dem Volke, wenn man es als Ganzes betrachtet, nicht zu ihrer vollen Reinheit und Wahrheit gelangte, so wurde sie doch endlich durch

Gottes Barmherzigkeit in der Erscheinung des verkündeten Messias in der Menschwerdung des ewigen Wortes erfüllt. — Ja wir können noch weiter gehen, wir können Hiob als Typus nicht bloß des theokratischen, sondern des ganzen menschlichen Geschlechts betrachten. Auch in dem Ringen und Streben der edelsten Geister unter den Heiden erkannte ja der große Heidenapostel ein Tasten und Suchen nach des unbekannten Gottes endlicher Offenbarung, einen einzelnen Zug des gemeinsamen Sehnens aller Kreatur nach der herrlichen Freiheit der Kinder Gottes. Wenn ein Volksleben in der Blüthe stand, wenn die Früchte lange vorangegangener Entwickelungen reiften, so konnte der Menschengeist leicht selbstgenugsam auf der einmal erreichten Stufe weilen. Aber dann regten sich alsbald schadenfroh und doch wider Willen dem göttlichen Rathschluß dienend, die Mächte des Bösen und indem sie das irdische vergängliche Heil zerschlugen, wurde aufs neue die Sehnsucht nach dem Ewigen, Unvergänglichen wach, die erst dann gestillt wurde, als die drei Magier, die Erstlinge aus den Heiden, dem leitenden Sterne folgend nach Bethlehem kamen und vor dem neugebornen Weltherrscher niedersanken. Und wie für die Menschheit als Ganzes betrachtet, so öffnete sich auch für den einzelnen strebenden Menschengeist erst dort der Heilesbrunnen, aus dem allein ein Trank seinen Durst auf ewig zu stillen vermag. Alle Versuchungen, die an ihn herantreten, alle Freude und aller Schmerz, alles gelungene und verfehlte Streben kann ihn von jenem Heile nicht trennen, wenn er im aufrichtigen Suchen darnach verharrt. Dies ist die Idee, die auch der Faustsage, wie sie Göthe in Uebereinstimmung mit Lessing's Andeutungen umgebildet hat, zu Grunde gelegt ist, freilich nicht mit bewußtvoller Klarheit, sondern wie durch eine Spiegelung dessen, was des großen deutschen Dichters scheinbar so reiches und glückliches, und doch nach seinem eignen Bekenntniß vielfach so unbefriedigtes Leben bewegte. Wir sehen daher, daß hierbei die Herübernahme des Prologs aus dem Hiob keine äußerliche ist, sondern auf einer tiefen Uebereinstimmung mit der Grundanschauung des ganzen Gedichts beruht. In dem Prolog zu Faust sagt der Herr zum Satan, er möge jenen Geist nur von seinem Urquell zu trennen und auf seinem eignen Wege mit herabzuziehen suchen: er werde am Ende doch gestehen müssen, der gute Mensch sei sich in seinem dunkeln Drange des rechten Weges wohl bewußt. Also haben wir auch hier als Gegenstand den Kampf und Sieg des Getreuen, dem göttlichen Rathschluß gemäß, den bösen Mächten zu Trotz. Und insofern eben dadurch der göttliche Rathschluß gerechtfertigt wird, mag man beide Gedichte, den Hiob und den Faust, Theodiceen nennen. Nur muß man mit dieser Benennung nicht den ganzen Reichthum des Gehalts zu umfassen meinen und noch weniger die Theodicee, statt in einer das ganze Leben umfassenden Fülle von Ideen, in einer einzelnen Idee finden wollen. Das endlose Ringen des Menschengeistes nach den höchsten Gütern der Erkenntniß und des innern Lebens, die Nichtbefriedigung in allem irdischen Genuß, das immer neue

Hervortauchen des höhern Geistes aus der durch die Macht des Bösen entstehenden Verwirrung und Beschränkung: das alles hat nun auch der deutsche Dichter mit hoher Meisterschaft dargestellt, nicht aber so die Treue des Suchens, die von dem zu erwarten wäre, den der Herr auch hier in dem Prolog seinen Knecht zu nennen würdigt, und das nur dem treuen Suchen zu Theil werdende Finden. In dieser Beziehung vermochte Göthe die Schranken der Zeit, in der er aufgewachsen war, nicht zu durchbrechen. Er kann für den Abschluß seines Werks das christliche Bild vom Himmel nicht entbehren, aber es ist dies kein aus dem Gange des Gedichts nothwendig folgender, sondern ein demselben zu scheinbarer Befriedigung äußerlich angehängter Abschluß. Aus dieser Incongruenz des Weges und des Zieles erklärt sich auch der Mangel an Festigkeit in dem Gange des Gedichts selbst, die bunte Aneinanderreihung innerlich nicht hinlänglich verbundner Glieder, die namentlich in dem zweiten Theile so störend hervortritt.

Wie vortheilhaft unterscheidet sich in dieser Beziehung das große geistige Drama des Hiob. Mit innerer Nothwendigkeit strebt es von Anfang an seinem Abschluß zu; nach einem festen Plane reiht sich ein Moment an das andre und bei allem überströmenden Reichthum in der Ausführung läßt sich doch kein Glied ohne Schaden für das Ganze herausnehmen. Dabei liegt in der Aufeinanderfolge der einzelnen Reden eine eben so natürliche als ergreifende Steigerung, so daß der Leser, wenn er mit hinlänglichem Verständniß dem Gange des Ganzen folgt, nicht aus dem Staunen herauskommt, welches nach Plato beim Schauen göttlicher Ideen der dem Freunde der Weisheit geziemende Affekt ist. Jede Rede ist ein in sich abgerundetes, vollkommenes Kunstwerk; immer wieder denkt man, es sei schon das Höchste erreicht und immer wieder folgt etwas Neues, Unerwartetes. In dem ersten Klageruf Hiob's scheint schon das Aeußerste von Kraft aufgeboten zu sein. Und doch stellt sich ihm Eliphas' erste Rede ebenbürtig zur Seite mit ihrer durchsichtigen Klarheit, mit ihrer Schilderung des erhabnen und schauerlichen Gesichts, mit ihren schreckenden Mahnungen und lachenden Aussichten. Aber auch nur, um von Hiob sogleich wieder verdunkelt zu werden. Was die Reden der drei Freunde betrifft, so liegt es in der Absicht des Dichters, daß immer die je erste Rede eines Cyclus, die des Eliphas, den Schwerpunkt bildet; aber in dem ersten fügt doch jeder der beiden andern ein neues Moment hinzu, in dem zweiten, wo es gerade darauf ankommt, daß dieselbe Waffe dreimal gegen Hiob geschleudert werde, variiren sie wenigstens dasselbe Thema in gewandter Weise, und erst in dem dritten Cyclus erscheint nach der letzten Kraftäußerung des Eliphas Bildad's Rede, als matter, verlegener Nachklang des Früheren. Dagegen ist in Hiob's Reden, sowohl unter einander als mit denen der Freunde verglichen, eine fortgehende Steigerung nicht zu verkennen. Der himmelstürmende titanische Trotz gipfelt sich in drei Reden als eben so vielen Stufen; das menschlich gewaltige Ringen erscheint als etwas Untergeordnetes, ja Ohnmächtiges gegen die

neben ihm sich aufbauende ewige Hoffnung, die sich wieder in drei Momenten steigert; höher noch als die Hoffnung erhebt sich die Schilderung der ewigen göttlichen Weisheit; und doch kann auch darauf noch jene große Schlußrede Hiob's folgen, in welcher alle Strahlen dessen, was Hiob bisher für seine Sache Mächtiges gesagt hat, zusammenlaufen. Er endet mit der Schilderung seines reinen Bewußtseins, mit dem Bilde des Ideals eines Frommen, das in ihm verwirklicht erscheint. Wir haben hier in sittlicher Beziehung vielleicht das herrlichste Stück des ganzen alten Testaments vor uns. Und doch ist auch dies für den heiligen Dichter nur ein untergeordnetes Moment. An der Seele des Mannes, der in aller Wahrheit jenes Bild von seinem Innern gegeben, haften doch noch verborgne Flecken. Darum muß er, der drei erfahrene Männer zum Schweigen gebracht hat, selber vor den mahnenden Worten eines feurigen, gottbegeisterten Jünglings verstummen. Wieder eine neue unerwartete Erscheinung. Wieder eine Steigerung des Eindrucks der Rede durch drei Stufen hindurch. Elihu schließt mit der prachtvollen Schilderung der göttlichen Herrlichkeit. Und doch haben wir noch etwas Größeres zu erwarten. Es folgen die Reden Jehova's und in ihnen das Erhabenste, was irgend eine menschliche Poesie zu erreichen vermocht hat.

Die Sicherheit und Festigkeit des Ganges äußert sich auch in einer genauen Symmetrie der Anordnung. Schon früher hatte man im Allgemeinen die das Gedicht beherrschende Dreitheilung bemerkt. Erst Köster hat jedoch dieselbe genauer nachgewiesen, wenn er gleich zu weit ging, indem er sie gewöhnlich auch in den einzelnen Reden wiederzuerkennen glaubte [1]. Das Buch zerfällt nämlich in den Prolog, die Reden und den Epilog; Prolog und Epilog enthalten wieder je drei Hauptmomente und die Reden zerfallen in das Wechselgespräch Hiob's mit den drei Freunden, die Reden Elihu's und die Jehova's. Das Wechselgespräch besteht aus drei Kreisen und jeder Kreis aus drei mal zwei Reden. Eben so sind nach Köster's richtiger Bemerkung in den Reden Elihu's sowohl als in denen Jehova's drei Haupttheile zu unterscheiden. — Diese genaue Regelmäßigkeit kann bei einer äußerlichen Betrachtungsweise leicht als seltsam und gekünstelt erscheinen. Sie hängt aber in Wahrheit mit der großartig-einfachen Durchdringung von Gehalt und Form in der hebräischen Poesie eng zusammen. Das Metrum tritt hier nicht äußerlich zu dem Gedanken hinzu, sondern es ist gleichsam Ein Pulsschlag in dem Gedanken und in der dichterischen Form: die Gliederung des ersten bildet unmittelbar die Grundlage der letzteren, für jeden einzelnen Vers in dem sogenannten Parallelismus der Glieder, für ein ganzes Gedicht in dem mehr oder weniger genau geformten Parallelismus der Strophen, und für ein größeres Werk, wie das Buch Hiob und den letzten Theil des Jesaias, in dem Parallelismus der einzel-

1) Das Buch Hiob S. V ff.

nen Gedichte, aus welchen jenes zusammengesetzt ist. Wenn Umbreit[1] Köster im Einzelnen einige gezwungene Construktionen der Strophik nachweist, so kann dies gegen das Princip selbst gar nichts beweisen. Wenn er den aprioristischen Satz aufstellt, es sei nicht wahrscheinlich, daß ein poetisches Erzeugniß des denkenden Geistes sich mit einer solchen rhythmischen Bestimmtheit sollte ausgesprochen haben, so wird dies, abgesehen von der oben berührten Unrichtigkeit einer solchen Bezeichnung des Buches Hiob, schon dadurch wiederlegt, daß in den nach der Seite des denkenden Elements hin vorzugsweise verwandten Stücken des alten Testaments, im Prediger und in den 9 ersten Kapiteln der Sprüche, die rhythmische Form gleichfalls sehr bestimmt hervortritt. Wenn Umbreit ferner die von Köster nachgewiesene Gliederung des Gedichts eine berechnende Künstelei nennt, wenn er nicht zugeben will, daß der Dichter „den poetischen Stoff in eine so künstliche vorausberechnete Gliederung gebracht und der aufgestellten Theorie der Strophenabtheilung angepaßt habe", so liegt dem eine durchaus unrichtige Vorstellung von dem Wesen der Strophik zu Grunde, die um so auffälliger ist, als er doch der großen Entdeckung Kösters hinsichtlich der Psalmen Gerechtigkeit wiederfahren läßt. Wenn er endlich fortfährt, das Werk würde durch jene angebliche Künstelei „sich in seiner urkräftigen Ausströmung aus den Quellpunkten lebensvoller Genialität selbst zerstören", „es sänke dem dichterischen Werthe nach fast zu dem Kunstprodukt eines alphabetischen Psalmes herab", so zeigt dies nur — abgesehen von der Ungerechtigkeit, mit der die alphabetischen Psalmen in Bausch und Bogen abgefertigt werden[2] — zu wie seltsamen Behauptungen auch ein Mann wie Umbreit von unrichtigen Prämissen aus verleitet werden kann. Auf die Weise könnte man auch die kunstvollen Formen eines Pindar und Sophokles mit dem Bann belegen. Aber dasselbe Gesetz, welches in der Dreitheilung des alten Dramas waltet, bestimmt die Gliederung unseres Buches bis ins Einzelne hinein. Und dieselbe Harmonie des Gehalts und der Form, die wir in den kunstvollsten lyrischen Dichtungen der Alten bewundern, waltet mit noch größerer Einfalt und Hoheit im Buche Hiob.

Schließlich fügen wir noch einige Bemerkungen über die eigenthümliche metrische Form der einzelnen Verse unsres Buches hinzu. Ewald hat darauf aufmerksam gemacht, daß sie durchgehends mit der der Proverbien übereinstimmt, also recht eigentlich als die Form des hebräischen Maschal zu bezeichnen ist. Jeder Vers besteht nämlich mit verhältnißmäßig wenigen Ausnahmen aus zwei parallelen Gliedern, und jedes Glied aus drei oder vier Wörtern. Wir fügen hinzu, daß, wenn ein Versglied durch vier oder mehr Wörter gebildet wird, einige derselben (was öfter auch durch die Accente angedeutet wird) fast immer in der Weise sich zusammenschließen, daß doch das

1) Studien und Kritiken 1840 S. 229 ff.

2) Man denke an Ps. 9 u. 10.

Versglied aus drei Wortgliedern besteht und also drei Hauptbetonungen hat. Demnach kommen auf den aus zwei Gliedern zusammengesetzten Vers sechs Hauptbetonungen und hierdurch scheint uns ein Licht auf eine merkwürdige, nicht hinlänglich beachtete Bemerkung des Hieronymus zu fallen, hinsichtlich deren er ohne Zweifel der Tradition seiner jüdischen Lehrer gefolgt ist. Er sagt nämlich in der Vorrede zu seiner Uebersetzung des Buches Hiob, dieses bestehe im Original mit Ausnahme des prosaischen Anfanges und Schlusses aus hexametrischen Versen, die in Daktylen und Spondeen verlaufen, häufig aber auch nach der Eigenthümlichkeit der hebräischen Sprache andere Füße von verschiedner Sylbenzahl aber von gleichem Zeitmaaß aufnehmen. In treffenderen Worten konnte in der That die richtig aufgefaßte hebräische Form griechisch und römisch gebildeten Lesern nicht verdeutlicht werden. Hieronymus fügt hinzu, daß zuweilen derselbe anmuthige und klingende Rhythmus von einer ungebundnen Zahl der Füße getragen werde, offenbar eine Hindeutung auf jene verhältnißmäßig seltne Fälle, in welchen die oben bezeichnete hexametrische Form des Maschal durchbrochen wird [1]). Wir haben darnach gestrebt, uns in unsrer Uebersetzung, soweit es uns ohne Beeinträchtigung des Sinnes möglich war, auch hinsichtlich der Zahl der Hauptbetonungen eines Verses genau dem Original anzuschließen.

Viertes Kapitel.

Haben wir in der Durchdringung und Gliederung des Stoffes die Kunst des heiligen Dichters darzustellen gesucht, so brauchen wir hier nur im Kurzen noch daran zu erinnern, wie sich dieselbe auch in der Ausführung des Einzelnen überall erkennen läßt. Gerade in dieser Beziehung ist sie in allen Zeiten am leichtesten gewürdigt und daher am meisten bewundert worden. Die Erzählung, die Schilderung, die Klage, die poetische Gestaltung der denkenden Betrachtung, das Liebliche, das Schreckliche, das Erhabene, Alles gelingt dem Dichter in gleichem Maaße. Und obgleich nothwendigerweise das Element der Klage einen großen Raum für sich in Anspruch nimmt, so wird dies auf den sinnigen Leser doch nicht den Eindruck der Einförmigkeit machen, weil überall der Hintergrund einer großartigen Betrachtung der Natur und des Geistes hindurchblickt. Treffend sagt in dieser

---

1) Die betreffende Stelle der praef. in librum Job lautet: A verbis Job, in quibus ait: Pereat dies in qua natus sum etc. usque ad eum locum, ubi ante finem voluminis scriptum est: Idcirco ipse me reprehendo et ago poenitentiam in favilla et cinere: hexametri versus sunt, dactylo spondeoque currentes, et propter linguae idioma crebro recipientes et alios pedes, non earundem syllabarum sed eorundem temporum. Interdum quoque rhythmus ipse dulcis et tinnulus fertur numeris pedum solutis: quod metrici magis quam simplex lector intelligunt.

Beziehung Herder, das Buch Hiob erscheine ihm wie ein gestirnter Himmel, wie ein fröhlicher Tumult der ganzen Schöpfung, durch welchen die Klage des alten Emirs der Felsen Arabiens hindurchtöne.

Einen Punkt aber halten wir noch der besondern Besprechung werth, die Kunst nämlich, mit welcher der Dichter die alte patriarchalische Zeit ihrem innersten Wesen nach aufgefaßt und dargestellt hat. In Beziehung auf die äußeren Lebensformen ist dies öfter bemerkt worden. Die einfachen Verhältnisse jener alten Zeit, die einzige Stellung eines angesehenen Stammhauptes, die häufigen vom Hirtenleben entnommenen Bilder, die lebendige Schilderung der jener Lebensweise eigenthümlichen Gefahren, der reißenden Thiere, der beständig mit ihrem Ueberfall drohenden nomadischen Räuberhorden — in dem Allen hält der Dichter Eine durchgehende Anschauung fest. Auch in Beziehung auf die Naturanschauungen hat schon ein katholischer Theologe, ein geistvoller Schüler Herder's [1] die alterthümliche Färbung der Schilderungen treffend hervorgehoben; „die Natur steht überall noch in ihrer furchtbaren, gleichsam an das Chaos rührenden Urgestalt vor der Seele; es sind die Riesengebirge, die brausenden Wasser, der ausgespannte Himmel, die Sonne, die Sternbilder, die als Wunder ohne Zahl gleichsam auf das Gemüth einstürmen; es sind die aufgedeckten Abgründe, die hingebreitete Nacht, der an nichts hängende Erdball, das in Wolken gesammelte Wasser, die bebenden Himmelssäulen, der Donner und der an alle Weltenden leuchtende Blitz, es sind nicht zu zählende Dinge, nicht auszuforschende Wunder, die das aufgeregte Denkvermögen beschäftigen; die Natur liegt in ihrer Urgröße und Urtiefe vor dem staunenden, ringenden Gemüth."

Aber noch viel bedeutsamer scheint es uns, daß in unserm Buche auch gerade alle die religiösen und spekulativen Momente zusammengefaßt sind, in welchen der Hebraismus einen Berührungspunkt mit den tieferen Ideen des ältesten uns bekannten Heidenthums darbietet und damit zugleich auf die Zeit zurückweist, in welcher die Urväter der verschiedensten Völkergeschlechter, auf einen engeren Raum zusammengedrängt, noch jener obenerwähnten Wechselwirkung der zertrennten Glieder der Menschheit theilhaftig waren. Dieser Zeit stand ja die des Helden unsres Buches noch näher und es bezeugt den tiefen Geist des heiligen Dichters nichts mehr, als daß er aus seiner Gegenwart gerade alle die Strahlen geistiger Anschauung zu sammeln wußte, welche aus jenem hohen Alterthum in dieselbe hinüberleuchteten. Unsre Meinung ist natürlich nicht, daß dies durch eine Art gelehrter Reflexion geschehen sei, sondern so, daß der Dichter selbst mit jener alten Zeit innerlich verwandt war und sich eben deßhalb mit seinem ganzen Leben, Denken und Fühlen in sie zu versenken wußte.

Jene Berührungen in der geistigen Anschauung so verschiedener Völker

---

1) Gügler, die heilige Kunst, III S. 144.

könnten freilich an und für sich auch auf andre Weise erklärt werden, als durch den gemeinsamen Ausgangspunkt eines die Menschheit ursprünglich verbindenden Lebens. Man könnte annehmen, daß dieselben Züge der gemeinsamen menschlichen Natur unter verschiedenen Verhältnissen dennoch in ähnlicher Weise hervortraten, man könnte sich auf die Kraft des die ganze Menschheit durchdringenden göttlichen Geistes, auf die Wirkung desselben λόγος σπερματικὸς berufen. Da aber die Vergleichung sowohl der Sprachen, als der einzelnen Sagen durchaus nicht in solcher Art hinreichend erklärt werden kann, da dieselbe vielmehr nothwendig auf einen einstigen äußern und innern Zusammenhang der verschiedenen Glieder der Menschheit hinweis't, so wäre es unnatürlich, die Gemeinsamkeit jener großen religiösen und speculativen Anschauungen von einer Erklärungsweise auszuschließen, deren man doch bei jenen andern mit eben denselben Anschauungen eng zusammenhängenden Momenten nicht entbehren kann. Denn die kunstvolle Bildung der ursprünglichen gemeinsamen Sprache und die tiefe Bedeutsamkeit der auf jenen gemeinsamen Ursprung hinweisenden Sagen setzen einen Reichthum des ganzen geistigen Lebens und das Vorhandensein großer dasselbe beherrschender Ideen voraus. Diese aber liegt es am nächsten in dem zu suchen, was in den zerstreuten geistigen Anschauungen der ältesten einzelnen Völker das Gemeinsame ist. Hierbei müssen wir das Mißverständniß abwehren, als wollten wir etwa aus dem geistigen Besitz der Urväter des hebräischen Volkes den der übrigen Glieder der Menschheit ableiten. Vielmehr haben wir hier nur verschiedene Abzweigungen von den großen Ideen, welche ein weit verbreitetes die Stammväter der Hebräer nur als einzelnes Glied umschließendes Geschlecht beherrschten. Das aber behaupten wir allerdings, daß bei den Hebräern sich die reinste Ueberlieferung jener Güter der Vorzeit erhalten hat, während andre Völker einen größern Reichthum derselben, aber in einer mehr getrübten Gestalt aufbewahrten. Demjenigen, welcher auf einem pantheistischen Standpunkte der Betrachtung steht, wird freilich der Strom heidnischer Ueberlieferung nicht nur reicher, sondern theilweise auch reiner erscheinen, als der des theokratischen Geschlechts. Er wird die Thatsachen, um die es sich hier handelt, anerkennen müssen, aber er wird eine andre Deutung derselben versuchen. Eine solche zu widerlegen kann hier nicht unsre Aufgabe, sondern es muß uns gestattet sein, sogleich von der theistischen biblischen Betrachtungsweise auszugehn.

Alle die erste Menschheit beherrschenden Ideen ruhten auf einem tiefen und mächtigen Gottesbewußtsein, das nicht aus einer nüchternen kalten Reflexion hervorging, sondern aus einer lebendigen Berührung des jugendlichen Menschengeistes mit dem sich kundgebenden Gott. Es ist eine unbegründete Voraussetzung, daß es zu dem lebhaften Bewußtsein von dem ewigen, absoluten Wesen Gottes der Vermittelung einer nur allmählig reifenden Bildung bedürfe, der kräftige, ungetrübte Geist kann vielmehr Gott, sobald er ihn erfaßt, nur in der Tiefe des auf einer innern Wesensberührung be-

ruhenden Eindrucks erfassen. Ein solcher Eindruck tritt uns nun sogleich in dem Gottesbegriff der alten Hebräer entgegen. Schon der Name Jahveh[1] weist darauf hin, daß Gott der Ewige, der Seiende schlechthin ist. Die Ewigkeit aber in ihrer ganzen Strenge aufgefaßt, scheint jede Beziehung auf ein Endliches, Veränderliches auszuschließen. Nur ein dürftiger, keiner lebendigen, großartigen Anschauung mehr fähiger Verstand erblickt in dem Nebeneinander und Ineinander des Endlichen und Unendlichen, der Zeit und der Ewigkeit gar keine Schwierigkeit. Der frische Geist der ältesten Menschengeschlechter aber suchte eine Vermittlung und fand dieselbe in der Vorstellung von einem schöpferischen Wort. Für sie lag in den Ausdrücken: „Gott sprach, es werde Licht" etwas ganz Andres, als für die, welche jene späterhin nur noch in der ärmlichen, äußerlichen Weise des reflektirenden Verstandes aufzufassen wußten. Der ewige, unveränderliche, in sich verschlossene Gott auf der einen Seite, auf der andern seine Herablassung in dem wunderbaren Akt, durch welchen er ein zeitliches Dasein außerhalb seiner Ewigkeit setzte, und doch zu ihm mit seiner unbewegten Ewigkeit in ein inniges Verhältniß trat. Dieses wurde aber bedingt durch das verschiedne Wesen der Kreatur. Was zuerst von zeitlichem Dasein wurde, das erschien als eine dunkle, ungeordnete Masse. Das göttliche Schöpferwort ließ daraus als seinen eignen Abglanz das irdische und damit zugleich der Idee nach das geistige, himmlische Licht hervorleuchten. Und als es nun in dem Menschen sein höchstes Gebilde hervorrief, da sollte durch eine abermalige Herablassung des ewigen Gottes ein neuer Abglanz seiner Herrlichkeit mitten in der Endlichkeit erscheinen, eine höhere Mittheilung des göttlichen Wesens an das Kreatürliche. Das ist in dem Wort ausgedrückt: Gott blies dem Menschen den Odem des Lebens ein und er ward zu einer lebendigen Seele. Gott erscheint hier nicht mehr bloß als der Seiende in dem Dasein, welches er der Endlichkeit gönnt, sondern als der Lebendige, der sein eignes göttliches Leben dem in seinem Bilde geschaffenen Menschen mittheilt.

Gerade die so eben dargestellten Züge der hebräischen Vorstellung von Gott treten uns nun mit besonderer Macht in dem Buche Hiob entgegen. Wir haben in dem vorigen Kapitel schon mehrfach darauf hingedeutet, eine wie bedeutende Stellung in demselben die Auffassung Gottes als des Ewigen, Herrlichen, Unnahbaren einnimmt. Die Freunde gebrauchen sie zu wiederholten Malen, um damit die ihnen nicht mit Unrecht als sündlich erscheinende Vermessenheit Hiob's in freilich zu äußerlicher Weise niederzuschlagen, sie erinnern daran, wie der Himmel nicht rein ist vor ihm, der Mond nicht leuchtet, die Sterne nicht lauter sind vor seinen Augen. Herrschaft und Schrecken sind vor ihm, die Engel können vor ihm nicht bestehen, geschweige der Mensch, der Wurm. Die Freunde fassen die Herrlichkeit Gottes zugleich als Heiligkeit und Gerechtigkeit auf, aber weil das Bewußtsein der

---

1) S. die Erläuterungen h).

göttlichen Liebe fehlt, so hat die Vorstellung von der ewigen Gerechtigkeit, wie sehr sie dieselbe auch von einer tröstlichen Seite geltend zu machen versuchen, doch in Wahrheit etwas Furchtbares, Vernichtendes, durch den Zwang, mit welchem sie den widersprechenden Erscheinungen zu Trotz äußerlich vertheidigt wird, sich im Grunde selbst Aufhebendes. Dies empfindet Niemand mehr, als der Leidende. Wir wiesen oben darauf hin, wie er recht eigentlich mit dem einseitig in seiner Ewigkeit gefaßten Gott gleichsam im Kampfe liegt. Nach einer Seite stimmt er hier ganz mit der Anschauung der Freunde überein, deren Redeweise aufgenommen und nur in einer andern Weise gewandt wird, wenn er seine Verwunderung darüber ausspricht, wie der Allmächtige über den gleich einer Blume verschwindenden Menschen sein Auge aufthun und sich um ihn kümmern könne; wenn Gott zu ihm redete, so würde er es nicht glauben, daß er seine Stimme höre, schreie er selbst über Gewalt, so erhalte er keine Antwort; „gehe ich gen Osten, er ist nicht da; gen Westen — ich gewahre ihn nicht; gen Norden, wo er zu schaffen hat — ich schaue ihn nicht; er verhüllt sich im Süden — ich sehe ihn nicht.“ Fühllos, der Barmherzigkeit fremd, scheint der Allmächtige im Sturm an ihm vorüber zu fahren, und ihn mit seinen Donnern zu zerschmettern. Ja, seine Gleichgültigkeit gegen das Geschick des Einzelnen drängt sich dem Hiob so schmerzlich auf, daß er fast in heidnischer Weise von dem Neide der Gottheit redet, wenn er fragt, ob ihm denn Gott so viel Gutes etwa nur deßwegen erwiesen habe, um ihm ein desto schrecklicheres Leid aufzusparen.

Schimmert in diesem Allen der überwiegende Eindruck der göttlichen Ewigkeit durch, so ist auf der andern Seite auch die Herrlichkeit des in der Schöpfung aus seiner Ewigkeit gleichsam heraustretenden Gottes mit großem Nachdruck geschildert. Der Preis dessen, der allein die Himmel ausgebreitet, der den Orion und die Plejaden schuf, der die Grundvesten der Erde einsenkte, dessen Spur in allen einzelnen Kreaturen sichtbar ist, so daß auch die Vögel des Himmels und die Fische des Meeres von ihm zu erzählen wissen, tönt immer wieder und wieder durch das ganze Gedicht hindurch. Die schöpferische Gewalt des göttlichen Wortes drängt sich wiederholt der Betrachtung auf; er spricht zu dem Schnee: sei auf Erden; und nur so lange sein Wort ihr gebeut, leuchtet die Sonne den Menschenkindern. Auch die göttliche Wirksamkeit als eine das Chaos ordnende, das Dunkel verscheuchende, ist kaum irgendwo in gewaltigeren Zügen dargestellt. Wer würde nicht mit dem Dichter gleichsam mitten in das auf die ordnende Gotteshand noch wartende Chaos zurückversetzt, wenn dieser den Hiob im tiefen Wehegefühl den Tag seiner Geburt verwünschen und die anfängliche Urnacht auffordern läßt, jenen als ihren ursprünglichen Besitz zurückzufordern, wenn er in der Unterwelt ein Gegenbild jener Nacht des Anfangs erblickt, in dem Lande, das finster ist, wie Mitternacht, voll Todesschattens, ohne Ordnung, und wird es helle — ist's wie Mitternacht. Und wer

empfände im Gegensatz dazu nicht die ganze tiefe Bedeutung der Vorstellung des göttlichen Lichts, wenn von Gott gesagt wird, daß er, indem er seine verborgenen Rathschlüsse über die Geschicke der Völker hinausführt, das Licht aus der Finsterniß hervorleuchten läßt, daß er der Morgenröthe Befehl giebt, über der Erde aufzugehn, um der Herrschaft der Bösen ein Ende zu machen. Diese erscheinen als solche, die sich gegen das Licht selber verschworen haben. Und dem Augenschein nach gelingen ihnen, wie Hiob dies schmerzlich schildert[1], die Werke der Nacht. Aber das Ziel des ganzen Gedichtes ist es zu zeigen, wie der Sieg des Dunkels überall nur ein scheinbarer ist, und wie auch durch das in der sittlichen Welt herrschende Chaos endlich das ewige göttliche Licht nur um so herrlicher hindurchbricht. — Endlich fehlt auch nicht die letzte von den oben angedeuteten großen Grundanschauungen, nämlich die von Gott, als dem Lebendigen, das Leben aus freier Gnade Mittheilenden. In seiner Hand, heißt es, ist alles Lebendigen Odem, und der Geist in aller Menschen Fleisch. Und hernach: wenn er seinen Hauch und Odem an sich zöge, so verschiede alles Fleisch allzumal, und der Mensch würde wieder zu Staub.

Eben diese Stelle führt uns darauf, einer dreifachen Beziehung in dem Wirken Gottes zu gedenken, die kaum in einem andern Buche des alten Testaments so stark, als in dem unsern hervortritt. Jenes schöpferische Wort Gottes, das die Welt ins Dasein rief, jener Anhauch, durch welchen er dem Menschen sein Leben mittheilte, werden nämlich nicht als ein einmaliger Akt gedacht, nach dessen Vollendung die Dinge sich selbst überlassen blieben, sondern sie währen durch alle Zeit fort, und alles Dasein ist in jedem Augenblick von ihnen abhängig. So schließen sich die Vorstellungen von dem schaffenden und dem erhaltenden Gott eng an einander. „Du hast Leben und Gnade an mir gethan, und dein Aufsehen bewahrte meinen Odem“, sagt Hiob an der bekannten Stelle. Aber jene Macht Gottes, sein Schöpferwort und seinen Lebensodem zurückzuziehn, bleibt nicht etwa eine wirkungslose, sondern offenbart sich mit derselben Gewalt, wie seine hervorbringende Thätigkeit. Wir haben schon oben darauf hingewiesen, wie dem leidenden Hiob in seiner Anfechtung Gott gerade als der Zerstörende vorzugsweise in das Bewußtsein tritt: die Ewigkeit in ihrem Gegensatze gegen das Endliche hebt dieses gleichsam beständig wieder auf und weis't es in das alte Nichts zurück. So sagt Hiob, Gott spreche zu der Sonne, und sie gehe nicht mehr auf, so faßt er, als auch er nach dem Eliphas noch prächtiger als jener die göttliche Macht schildert, diese vorzugsweise von ihrer zerstörenden Seite: „Siehe, was er zerstört, das wird nicht gebaut, wen er einschließt, der wird nicht frei; siehe, er hemmt die Gewässer, und sie versiegen, er läßt sie los, so verwüsten sie das Land“.

---

1) K. 24, V. 13 ff.

Aber ein solcher Wechsel des Schaffens und des Zerstörens kann dem göttlichen Wesen nach kein willkührlicher sein. Dies zu zeigen ist eben das Ziel des ganzen Buches. Der Schein jener Willkühr ist das auf Hiob lastende Räthsel; der Dichter läßt ihn aber die Lösung, wie wir sahen, in der Vorstellung von der ewigen göttlichen Weisheit finden. Dieser Begriff nun fordert auch hier unsre vorzügliche Aufmerksamkeit. In ihm sucht der Geist des gotterleuchteten Hebräers die tiefste Ausgleichung nicht nur zwischen den Gegensätzen in der Erscheinungswelt, sondern auch zwischen der Welt der Erscheinung überhaupt und der göttlichen Ewigkeit. Das freie Thun des göttlichen Schaffens war nicht ein willkührliches, sondern es wurde dadurch außerhalb der Ewigkeit nur das gesetzt, was in ihr selbst mit Nothwendigkeit enthalten war. So heißt es: „Gott schaute die Weisheit und verkündete sie, stellte sie hin und durchschaute sie". Nämlich er schaute von Ewigkeit her die in dem Begriff der Weisheit zusammengefaßte Fülle der ewigen Ideen; er stellte sie aber durch die Schöpfung in der Endlichkeit dar und verkündete sie denen, welchen er, damit sie sie fassen könnten, den Hauch seines eignen Geistes mittheilte. In diesem Begriff der Mittheilung ist es zugleich begründet, daß die göttliche Weisheit, wie sie selbst Gottes ewiges Abbild ist, in einer besondern Beziehung zu der vernünftigen, in Gottes Bilde geschaffenen Kreatur gedacht wird. Daher spricht die Weisheit in jener tiefsinnigen Stelle der Proverbien: „Ich war bei ihm als Werkmeisterin und war Wonne Tag für Tag, spielend vor ihm alle Zeit; spielend auf seinem Erdboden, und meine Wonne habend an den Menschenkindern". Während hier das Entfalten ewiger Gedanken in den mannigfaltigen Formen der Schöpfung als ein göttliches Spiel dargestellt ist, erscheint der Mensch in seiner hervorragenden Stellung als Gegenstand der Lust für die göttliche Weisheit, und dadurch für Gott selbst. In ihm wurden ja jene Gedanken nicht bloß objektiv verwirklicht, sondern sie fanden in ihm selbst ein sie aufnehmendes und mit Bewußtsein verwirklichendes Organ: das Verlangen der göttlichen Liebe nach einer Mittheilung ihres eignen Wesens ward hier gestillt. Eben diese Vorstellung von der engen Beziehung der göttlichen Weisheit auf den Menschen findet sich nun auch in unserm Buche wieder. Eliphas fragt den Hiob: „Bist als erster Mensch du geboren? Bist vor den Hügeln du geworden? Hörst in Gottes Rathe du zu, und ziehst alle Weisheit an dich"? In der Auslegung dieser Stelle wird näher gezeigt werden, wie dieselbe nur in dem so eben entwickelten Zusammenhange befriedigend erklärt werden kann.

Das in diesen Anschauungen tief aufgefaßte Verhältniß des Menschen zu Gott bringt es auch mit sich, daß dieser sich jenem nicht bloß durch die Stimme der in der Welt geoffenbarten Weisheit, sondern auch in unmittelbarer Weise mittheilt. Indem aber in den Menschen ein Schein des göttlichen Lichts durch eine wunderbare Berührung seines Geistes mit dem göttlichen hineinstrahlte, wurde er auch hierdurch veranlaßt, eine

Vermittlung zwischen solchem einzelnen Akt göttlicher Offenbarung und der unveränderlichen Ewigkeit zu suchen. Diese findet der Hebräer in der Vorstellung von dem offenbarenden Engel, dem Engel Jahve's schlechthin, der auf der einen Seite von diesem unterschieden, und auf der andern wieder mit ihm identificirt wird[1]. Wir erkennen hier in Beziehung auf die Offenbarung etwas durchaus dem Aehnliches, was wir in Beziehung auf die Schöpfung und Leitung der Welt in den Vorstellungen von dem göttlichen Wort und von der göttlichen Weisheit bemerkten. Der offenbarende Engel kommt nun in unserm Buche nur in Einer, aber sehr wichtigen Stelle vor, da nämlich, wo Elihu dem Hiob seine Klage über das Nichterscheinen Jehova's verweis't und ihn deshalb zuerst an die den Menschen zu Theil werdenden Träume und Gesichte, dann aber an die Leiden selbst, die auch eine Sprache Gottes seien, erinnert. Er schildert die göttliche Zurechtweisung, die in dem anhaltenden Schmerz, in der zehrenden Krankheit, in dem drohenden Tode liegt, und fährt dann fort: „Ist dann für ihn der Engel, der Fürsprecher, der eine von den Tausenden, daß er den Menschen, was recht ist, verkünde, und erbarmt sich der und spricht: erlöse ihn, daß er nicht in die Grube fahre, ich fand eine Sühne; so blühet er mehr, als in der Jugend, kommt wieder zu den Jahren seiner Kraft“[2]. Hier erscheint der offenbarende Engel zugleich als der Vermittler, es wird durch ihn in Gottes Wesen selbst die Ausgleichung des Gegensatzes gesetzt, welcher durch die Bedingungen der Endlichkeit zwischen der Gnade und der göttlichen Gerechtigkeit obzuwalten scheint.

Wir brauchen hier nur kurz daran zu erinnern, wie wichtig diese in unserm Buche nachgewiesenen Anschauungen für die Folgezeit geworden sind. Schon in der vorchristlichen, jüdischen Theologie wurden die Vorstellungen von der Weisheit und von dem offenbarenden Engel in der des ewigen Wortes mit einander verknüpft. Darin fand die Thatsache der göttlichen Offenbarung in Christo die Formen, in welchen sie sich für die Erkenntniß vermitteln, und die folgenden Zeiten zu weiterer denkenden Durchdringung anregen konnte[3]. Den ersten wissenschaftlichen Versuch in dieser Beziehung machten die großen aus Platon's Schule hervorgegangenen Kirchenväter. Schon etwas früher aber bemächtigten sich der Geister jene uralten Gedanken mit einer ähnlichen Gewalt, wie sie einst die früheste Vorzeit bewegt hatten. Denn Niemand wird verkennen, daß gerade die Vorstellung von dem verborgenen und von dem aus seinem Urgrunde hervortretenden Gott, von dem Licht und dem Leben, von der Weisheit und von dem der Idee nach von Ewigkeit in ihr gesetzten Menschen im Zusammenhange mit der auch widerstrebende Geister erfassenden Thatsache der Erlösung es waren, die im

1) Vgl. die Darlegung der hierher gehörigen Stellen im 1. Bde. von Hengstenberg's Christologie.

2) K. 33, V. 23 ff. Vergl. den Kommentar.

3) S. die Erläuterungen i).

Gnosticismus nicht bloß eine Sache der Schule, sondern des Lebens wurden. Es regten sich wirklich in weiteren Kreisen der Menschheit Ideen, die viele Jahrhunderte hindurch für die große Menge gänzlich in den Hintergrund gedrängt waren. Es war etwas Wildes, Getrübtes, Krankhaftes, aber auch etwas in der menschlichen Natur tief Begründetes in jener Bewegung. Man redete von einer seit den Urvätern der Menschheit fortgepflanzten heiligen Ueberlieferung, die jetzt wieder wach werden solle, und auch in diesem Vorgeben lag, freilich in andrer Weise, als man es sich vorstellte, etwas Richtiges. Denn wirklich waren es die Grundzüge jener obenerwähnten Anschauungen, die in den verschiedensten Formen, bei dem verschiedensten Entwickelungsgange der einzelnen Völker, sich doch überall mehr oder weniger erhalten hatten, und die nur der Einflüsse einer tief und vielseitig aufgeregten Zeit bedurften, um gleichsam aus ihrem Schlafe aufzustehn und wieder als lebendige Mächte das Leben zu durchschreiten. Hatte doch schon früher die jüdische Theologie, die in der gnostischen Bewegung eine noch immer nicht hinlänglich gewürdigte Rolle spielte[1], in ihrer sogenannten kabbalistischen Form sich vielfacher theosophischer Elemente des Heidenthums bemächtigt, rühmte doch auch sie sich nicht mit Unrecht, wenngleich mit demselben Unverstande, den wir in dieser Rücksicht am Gnosticismus bemerkten, eines Zusammenhanges mit der Weisheit des ältesten Menschengeschlechts. Dies wird klar werden, wenn wir die oben in dem Buche Hiob aufgezeigten Ideen jetzt in einigen Hauptformen des ältesten Heidenthums verfolgen. Es wird dadurch zugleich, wie wir hoffen, auf die Bedeutung sowohl jener ganzen hebräischen Dichtung, als einzelner Züge derselben ein neues Licht fallen.

Wir richten zuerst unsern Blick auf die große semitische Völkerfamilie, von welcher die Hebräer ein Glied bildeten. Hier wurde ursprünglich ein und derselbe ewige Gott in überall ähnlichen Formen verehrt. Als den Chronos oder Saturn bezeichneten Griechen und Römer den Baal der heidnischen Semiten. Für denselben hielten sie ziemlich allgemein auch den Gott der Juden, und als Tag des Saturn wurde der Sabbath von ihnen bezeichnet. Der Gott der Semiten wurde aber zunächst als der ewige, verborgene aufgefaßt. Als solcher hieß er der alte, ewige Bel (Baal ethan) bei den Babyloniern, Chald (die Zeit) oder Baal Chaladim, der Herr der Zeit, auch der ewige König, bei den Phöniziern, "Aud und Ab-"Aud, Zeit und Vater der Zeit (letzteres ganz dem Vater der Ewigkeit im Jesaias entsprechend), bei den alten Arabern. Bei den letztern hieß er auch Hobal, der Alte, und wurde vor Muhammed in der Kaaba unter dem Bilde eines Greises verehrt. So schildert unter babylonischem Einfluß Daniel Jehova als den Alten der Tage in schneeweißem Gewande, das Haupthaar wie reine Wolle, auf flammendem Throne, von dem ein Feuerstrom ausgeht. Alle diese Züge weisen auf das Furchtbare hin, was für die Semiten in der Vorstellung

1) S. die Erläuterungen k).

von Gott als dem Ewigen, Unnahbaren lag. Auch seine Heiligkeit und Gerechtigkeit, an welche der Name desselben als des Kabiren-Vaters Sydyk[1] erinnert, hat zunächst für den schwachen sündigen Menschen etwas Erdrückendes, schwere Opfer als Sühne Forderndes, ganz entsprechend der Vorstellung, auf die wir oben in den Reden der Freunde Hiob's aufmerksam machten. Der in sich verschlossene Gott tritt aber auf eine dem offenbarenden Engel bei den Hebräern entsprechende Weise aus seiner Ewigkeit heraus als der zweite, der neue Bel. Dieser ist, wie Movers schlagend nachgewiesen hat[2], kein andrer, als der assyrische und phönizische Hercules, der nach seiner schaffenden, erhaltenden und zerstörenden Thätigkeit in dreifacher Gestalt gedacht, in allen aber wiederum mit dem ersten Bel identificirt wird, daher auf diesen, insofern auch die drei dem Hercules in seiner dreifachen Gestalt beigelegten Gemahlinnen übertragen werden. So erscheint Bel auf einem in Nimrud gefundenen Basrelief. Dies stellt eine religiöse Procession vor, Bel ist als der Fortschreitende abgebildet, offenbar um das Heraustreten aus dem Urgrunde zu bezeichnen, drei Göttinnen werden ihm in sitzender Stellung vorausgetragen[3]. — Hercules ist der Sonnengott, daher auch, wie dies spätre Zeugnisse, wahrscheinlich den heiligen Schriften der Babylonier gemäß, berichten, der alte Bel als das Urlicht oder die intelligible Sonne (ἥλιος νοητὸς) im Unterschiede von der äußerlich erscheinenden (dem δίσκος φαινόμενος) aufgefaßt wurde[4]. Das Licht ist aber auch hier zugleich das Leben. Daher ragt unter den vielen Benennungen des lebenzeugenden Frühlingsgottes Adonis besonders die des Jao, des Lebendigen (יהוה oder יהו) hervor, die bei den Chaldäern in Beziehung auf den Bel als Weltschöpfer (δημιοῦργος) gebraucht wurde, die vielleicht in der Form Jakchos auch auf den griechischen Dionysos überging und deren Bedeutung dort in dem Jubelruf Εὖα, das ist חוה Leben, wiedertönte[5]. Adonis stirbt durch den Eber, das dämonische Thier, das Bild der Sonnenglut, die in der schrecklichen Gestalt des Hercules als des Mars oder des Moloch personificirt wird. Auf der andern Seite wird aber auch Adonis-Jao als ein und derselbe mit dem zerstörenden Mars gedacht. Es hat daher nichts Unwahrscheinliches, wenn Zoega[6] die in mithrischen Grotten öfter vorkommende Gestalt mit dem Löwenkopf und den fletschenden Zähnen für den alexandrinischen Aion Adonis erklärt. Der den Lebenshauch aussendet, zieht ihn auch wieder an sich und vernichtet das Leben, das er hervorgerufen. Und

---

1) Damascius bei Photius S. 352. Sanchoniathon S. 22. 38. Movers a. a. O. S. 652. 653.

2) Ebendaselbst S. 267. 416—450. Vgl. auch Raoul-Rochette sur l'Hercule assyrien et phénicien in den Mém. de l'ac. des inscr 1848, 2 p. 9—374.

3) Layard remains of Nineveh, vol. II p. 451.

4) Movers a. a. O. S. 265.

5) Daselbst S. 550. 545—547. Vgl. die Erläuterungen I).

6) Abhandlungen S. 190.

wie wir oben sahen, daß dem Hiob Gott in seiner Ewigkeit auch als der verzehrende, zerstörende erscheint, so gewahren wir auch bei den heidnischen Semiten eine Berührung des innerweltlichen zerstörenden Princips, des unheimlichen Gottes Moloch, mit dem überweltlichen ewigen Bel, dem seine eigenen Kinder verschlingenden Kronos. Hier ist der Anlaß zu der bekannten fixen Molochs-Idee, zu welcher jüngst der geistreiche Uebersetzer des Hafiz durch seine völlige Unkenntniß des biblischen Geistes sich verleiten ließ. — Die zerstörende Macht des Baal-Hercules ist aber nicht bloß gegen das Leben überhaupt, sondern sie ist in einem besondern Sinn gegen das Böse gerichtet. Dies wird symbolisch ausgedrückt durch die auf den neuerlich entdeckten assyrischen Denkmälern[1] schon in bewundernswerther künstlerischer Trefflichkeit vorkommende und sich in ganz gleichem Typus auf phönicischen Münzen wiederholende Gestalt des Baal-Hercules, wie er wilde Thiere, insbesondre Löwen, als Bilder der feindlichen Weltmächte, gebändigt niederhält, eine Vorstellung, die rein menschlich gefaßt und ihrer ursprünglichen Bedeutung entkleidet hiernach zu einem beliebten Gegenstande der griechischen Kunst wurde. In dieser Beziehung diente auch die Zerstörung zugleich jener andern Thätigkeit des Gottes, nach welcher er als der die Welt Gründende und Stützende Baal-Khon oder Khevan hieß und durch das Symbol der ein Kapital tragenden Säule geehrt wurde. Solche Säulen heiligte Salomo dem Jehova, als dem wahren Gründer des Weltalls, indem er den Jakhin und den Boas vor dem Tempeleingang aufstellte; und im Abendlande blieb davon die bloß poetische Vorstellung von den Säulen des Hercules übrig[2]. Daß aber der Dichter des Hiob bei der öftern Erwähnung der Säulen der Welt nicht die bloß poetische, sondern zugleich die tiefere symbolische Bedeutung vor Augen hat, wird durch das Obige wahrscheinlich.

Die Idee des göttlichen Lebens und die darauf sich gründende dreifache Beziehung Gottes zu dem endlichen Dasein, welche wir in ähnlicher Weise bei den Hebräern und bei den heidnischen Semiten wiederfanden, ist in einem merkwürdigen und weitverbreiteten Symbol ausgeprägt. In der Vision im 9. Kapitel des Ezechiel ist das in seiner ursprünglichen Gestalt ein Kreuz bildende Thav das Zeichen, welches an die Stirn der treuen Diener Jehova's geschrieben werden und sie von den dem Untergange geweihten Abtrünnigen unterscheiden soll. Dasselbe Zeichen nun findet sich als sogenanntes asiatisches oder Henkelkreuz auf den Denkmälern aller semitischen Stämme, der Phönicier, Babylonier, Assyrier[3]. Die zahlreichen Kreuze auf den Inschriften der sogenannten beschriebenen Thäler in der Nähe des Sinai beweisen, nachdem

---

1) Vgl. Botta monument de Ninive.

2) Movers a. a. O. 289—296. 427 ff. Vgl. auch S. 95—100. S. die Erläuterungen m).

3) Vgl. Lajard sur l'origine et la signification de la croix ansée in den Mém. de l'acad. des inscr. 1847, 1 p. 948—978.

Beer das Alphabet und Tuch[1] den Sinn eines Theiles der Inschriften entziffert, daß auch heidnische Araber vor und nach Christi Geburt sich jenes Symbols bedienten. Dasselbe ist auch bei den Aegyptern gewöhnlich und Champollion hat dargethan, daß es dort das Leben bedeute[2]. Hieran schließt sich nun die höchst interessante Bemerkung Lajard's[3], daß eben jenes Kreuzeszeichen in dem Symbol der höchsten Gottheit bei den Phöniciern, Assyriern, Babyloniern und Persern vollkommen deutlich wiederzuerkennen ist, eine Wahrnehmung, die seitdem durch die ninivitischen Entdeckungen eine neue glänzende Bestätigung erhalten und zugleich auch an diesem einzelnen wichtigen Punkte gezeigt hat, wie die persepolitanische Kunstform und Symbolik ein Nachklang und eine Fortentwickelung der ninivitischen ist[4]. Das betreffende Symbol besteht darin, daß die Glieder des Kreuzes durch zwei ausgebreitete Taubenflügel und nach unten durch einen Taubenschweif gebildet werden, alle drei aber an einen in der Mitte befindlichen Ring sich anschließen, aus welchem nach oben die menschliche, auf dem persepolitanischen Denkmal in ideellen Zügen ausgeprägte[5] Gestalt des Gottes hervorragt. Mit Recht erblickte Lajard darin die Andeutung einer göttlichen Trias, wie diese denn auf einem Bildwerk der Art von roher phönicischer Arbeit dadurch noch bestimmter herausgestellt wird, daß neben der mittleren Hauptgestalt zwei andre Köpfe über den beiden Flügeln hervorragen[6], eine Darstellungsweise, die, wie uns scheint, dem Damascius vorschwebte, wenn er den Χρόνος ἀγήραος als geflügelt und dreiköpfig schilderte[7]. Aber darin irrte jener geistvolle Archäologe unsrer Meinung nach, daß er einerseits die Trias willkührlich als die der endlosen Zeit, des Baal oder Ormuzd und der assyrischen Venus oder des persischen Mithra bestimmte, und andrerseits die einfachere Bedeutung des Lebens selbst für die ägyptischen Denkmäler aufgeben wollte[8]. Der Ring ist allerdings die Bezeichnung des höchsten Gottes als des ewigen; das Kreuz aber bezeichnet auch hier nichts andres als das göttliche Leben und die Trias ist die, wie wir sahen, in dem Verhältniß Gottes als des Lebendigen zu der endlichen Welt begründete Dreiheit des schaffenden, erhaltenden und zerstörenden Gottes. Die drei Hauptglieder des Kreuzes gehen von dem Kreise aus, um anzudeuten, wie in jener Trias die unendliche

---

1) Zeitschr. der deutschen morgenl. Gesellsch. 1849. S. 149—215.

2) Wilkinson, manners etc. III, 341. Champollion, le jeune dictionn. égypt. p. 329.

3) A. a. O. Vgl. auch Nouveau journal Asiat. XVI p. 174. 175.

4) S. Layard's Prachtwerk Monument of Nineveh Platte 25 und 39.

5) S. die zu Lajard's angeführter Abhandlung gehörige Tafel I, 1.

6) Ebendaselbst Tafel III, 4.

7) Damasc. de princip. p. 381. Vgl. Brandis Gesch. der griech. Phil. I S. 66. 67.

8) A. a. O. S. 353. Dagegen Raoul-Rochette in den Mém. de l'ac. des inscr. XVII, 2 p. 375 ff.

göttliche Monas sich erschließt und entfaltet[1]. Jene Ideen konnten in der That in keinem einfach schönern Symbol dargestellt werden und in dessen weiter Verbreitung bei allen semitischen Völkern tritt uns die einstige Macht jener Ideen selbst bedeutungsvoll entgegen.

Wir haben oben gesehen, wie bei den Hebräern und insbesondere in dem Buche Hiob bei dem Wechsel des göttlichen Hervorbringens und des Zerstörens der Gedanke der Willkühr ausgeschlossen wurde durch den Begriff der ewigen göttlichen Weisheit und wie dieser zugleich eine Vermittlung für den Gegensatz der göttlichen Ewigkeit und des zeitlichen endlichen Daseins darbot. Dieselben Anschauungen liegen bei den heidnischen Semiten zu Grunde, wenn sie die ewige göttliche Weisheit als Harmonia oder Onka (beide halten wir für identisch und erkennen in der Onka auch dem Laute nach die hebräische Chokhma wieder[2]) auf der einen Seite als vor der Weltschöpfung bei Gott seiend, auf der andern Seite als die Trägerin des Gesetzes (der Thuro oder Doto) auffassen, nach welchem er das All erhält und regiert. Indem man den Begriff nach Weise der Naturreligion isolirte, setzte man der ewigen Weisheit als Gemahl den Kadmon (Kadmus der phönicischen Kolonisten in Theben) oder Taaut-Hermes, den Herold und Schreiber des höchsten Gottes, zur Seite[3]. Wenn diesem öfter die Bedeutung der Welt, des Kosmos, beigelegt wird, so ist dabei jedenfalls, was uns Movers nicht genug hervorzuheben scheint, an den der Idee nach ewig in Gott existirenden oder den intelligibeln Kosmos zu denken. Hierauf werden wir mit Nothwendigkeit geführt durch die Erwägung, einmal daß schon der Name Kadmon, der Alte (ὁ Παλαιός bei Clemens von Alexandrien) und das Symbol der kreisförmig gewundenen Schlange, von welcher die andre Benennung Taaut herstammt, diesen Gott hinsichtlich der Ewigkeit dem alten Bel gleichstellt, und sodann daß er als eben dessen Rathgeber bei der Weltschöpfung und Regierung, insbesondere auch bei der Bekämpfung feindlicher dämonischer Mächte angesehen wird, ähnlich wie Eliphas im Buche Hiob die Weisheit als in Gottes Rathe sitzend darstellt. Auch so unterscheidet sich der Kadmon eben so wie die Harmonia, deren Bedeutung er theilt, klar und bestimmt von dem offenbarenden Baal-Herakles, der nicht Rathgeber bei der Schöpfung, sondern selber Weltschöpfer ist. Dagegen wagen wir es jenen mit dem Autochthon oder Epigeios zu identificiren, über welchen Pseudo-Sanchoniathon offenbar einen Mythos in den heiligen Schriften der Phönicier vorgefunden und nach seiner thöricht-euemeristischen Weise entstellt hat[4]. Er ist von dem höchsten Gott (den Sanchoniathon Hypsistos oder Eljun nennt) gezeugt; er ist hernach Uranos genannt und von ihm hat dann

1) S. die Erläuterungen n).

2) S. die Erläuterungen o).

3) Movers a. a. O. S. 499.

4) Souchon. ed. Orell. p. 245. S. die Erläuterungen p).

der sichtbare Himmel seiner Schönheit wegen den Namen erhalten; mit seiner Schwester, der Erde, hat er sich vermählt. Das Autochthon und Epigeios weis't offenbar auf den phönicischen Adam als Gemahl der Adama, der Erde, hin. Ist unsre Vermuthung richtig, so haben wir hier die Vorstellung von dem Adam Kadmon, zu der wir den Keim in dem Buch Hiob und in den Proverbien bemerkten, insofern hier die ewige Weisheit und der Mensch in einer innigen Beziehung zu einander gedacht werden, und die hernach in der Kabbala und den gnostischen Systemen eine so wichtige Rolle spielt. Es stimmt vortrefflich damit überein, daß dem Taaut oder Kadmon alle großen menschlichen Erfindungen beigeschrieben werden. Was es bedeute, daß der Adam-Kadmon zugleich Uranos und Kosmos heißt, wird durch die bald anzuführende indische Parallele ein neues Licht erhalten. Die Adama als Gemahlin desselben war unzweifelhaft die noch ungeordnete Hyle, wie ja auch im Anfang der Genesis die Erde Thohu va Bhohu, ein κένωμα καὶ οὐδὲν nach Aquila und Theodosion, genannt wird, und wie Pherekydes der Syrer, der aus dem Quell phönicischer Lehre schöpfte, die χθὼν oder χθονίη im Unterschiede von der γῆ sich als die noch ungeordnete Materie dachte[1]. Daß der Epigeios nach Sanchoniathon der Schwester Gewalt anthut und mit ihr ein unbändiges Geschlecht erzeugt (denn dies scheint uns der Kern der sonderbaren Erzählung zu sein) weis't vielleicht auf die Vorstellung hin, die wir auch bei den Ariern wiederfinden werden, daß schon in der Schöpfung selbst eine Trübung von der höhern geistigen Sphäre auf die niedere physische überging. Derselbe Gedanke dürfte auch dem phönicischen und babylonischen Theologumenon zu Grunde liegen, daß der höchste Gott durch das Verlangen, den Πόθος oder Apason (hebräisch Chephez) mit der Materie, der Tauthe (was nichts anders als die chaldäische Form des hebräischen תהו ist) die Welt gezeugt habe[2]. Jenes Verlangen erklärt eine phönicische Kosmogonie bei Sanchoniathon so, daß der von Ewigkeit neben der Hyle bestehende Geist seine Principien geliebt habe, wodurch eine Vermischung entstanden sei und die Schöpfung des Alls bewirkt habe; der Geist aber habe seine eigne Schöpfung nicht gekannt. Auch hier ist an eine Analogie der ältesten griechischen Speculation, welche ohne Zweifel auf den Orient zurückweist, zu erinnern, nämlich an die Bedeutung, welche Hesiod, die Orphiker und Pherekydes dem Eros für die Weltschöpfung beilegen. Wir haben in allen diesen Anschauungen eine Entstellung jenes schönen und tiefen, bei den Hebräern uns begegnenden Bildes, daß die Weisheit eine Lust und Wonne in Gott ist und vor ihm auf seinem Erdkreise spielt. Eine reinere Vorstellung liegt einem andern nur durch Sanchoniathon falsch aufgefaßten phönicischen Theologumenon zu Grunde, daß Kolpiah, d. h. die Stimme des Mundes

1) S. Brandis Gesch. der griech. Philos. S. 80.

2) Movers a. a. O. S. 278 ff.

3) Sanchoniathon p. 8 f.

des lebendigen Gottes, mit der Baau (das hebräische Bhohu) die Welt gezeugt habe[1]. Uebrigens wurden die beiden Principien, das geistige und hylische, bei den Babyloniern auch als zwei Gemahlinnen dem Bel zugeordnet, was wir aus einer Erzählung des Diodorus Siculus folgern, die uns keine andre Deutung zuzulassen scheint[2]. Nach ihm war auf dem berühmten Thurm Babylons Bel in stehend-fortschreitender Stellung (ἑστηκὼς καὶ διαβεβηκώς[3]) abgebildet, wovon wir die Bedeutung schon oben erwähnten. Daneben Rhea sitzend, Löwen und Schlange neben sich; Hera aber in der einen Hand den Scepter, in der andern eine am Kopf gefaßte Schlange haltend. Die erste Göttin ist keine andre als die Tauthe oder Mylitta, die zeugende ungebändigte Naturkraft, deren gewöhnliche Symbole Schlange und Löwe sind; die andre ist die sonst mit dem Kadmon verbundne Harmonia oder Onka, die ewige, weltbildende und beherschende Weisheit, darauf deutet das Scepter und die gebändigte Schlange.

Wir haben in dieser Darstellung die wesentliche Einheit der babylonischen, assyrischen und phönicischen Religion vorausgesetzt, die in den Monumenten jener Völker immer deutlicher hervortritt und die bei der bevorstehenden Entzifferung der assyrischen Keilinschriften wahrscheinlich bald eine neue Bestätigung erhalten wird. Wir konnten es nicht vermeiden, uns in die bunten Einzelnheiten der Göttergestalten einzulassen, weil es nur so möglich war, die in ihnen ausgeprägten Ideen klar zu machen, deren Berührung mit den alten Grundanschauungen der stammverwandten Hebräer nachzuweisen unsre Aufgabe war. Indem wir zu den Indern übergehen, haben wir den Vortheil, das hier noch größere Gewirr der einzelnen mythologischen Gestalten bei Seite lassen zu können, indem es uns möglich ist, die unmittelbare Darstellung der betreffenden Ideen in den Worten der heiligen Schriften der Inder selbst mitzutheilen. Allerdings gehören die sogleich anzuführenden Hymnen zu den spätesten der Rig-Veda-Sanhitâ, deren Abschluß nach Roth's Forschungen etwa ins 7. Jahrhundert vor Christo fällt. Die zu benutzenden Upanischads sind wahrscheinlich noch jünger. Nichtsdestoweniger wird durch unsre weitere Untersuchung klar werden, wie in den betreffenden Stellen nur Ideen fixirt sind, die aus einem viel höhern Alterthum überliefert waren.

Dem Verhältniß Jehova's als des absoluten Gottes zu der ewigen Weisheit so wie der Vorstellung von der Lust der letzteren an der Weltschöpfung entspricht in einem wundersamen, zuerst von Colebrooke[4] mitge-

1) Movers a. a. O. S. 279.

2) Lib. II.

3) S. die Erläuterungen q).

4) As. res. VIII p. 393; misc. essays I p. 33; in Poley's Uebersetzung S. 31; bei Windischmann die Phil. im Fortschr. der Weltgesch. I, 4 S. 1579. Ich gebe das Wichtigste aus dieser und der folgenden Hymne von der Vâtsch in einer be-

theilten Hymnus der Rig-Veda-Sanhitâ [1] das Verhältniß des Brâhma, welches hier schlechthin Das (tad) genannt wird, zu der Svadhâ d. h. der in Ihm Gesetzten oder, was es auch bedeuten kann, der durch sich selbst Gesetzten oder Selbstsetzung. Das hierher Gehörige ist Folgendes: „Damals war weder Nichtseiendes noch Seiendes; nicht war die Luft noch der Aether darüber. Was war, das da bedeckte? wo? in wessen Schirm? was war das Wasser, die tiefe Tiefe? Nicht Tod war, noch Unsterbliches damals, noch der Nacht und des Tages Aufleuchten. Es athmete ohne Hauch durch die Svadhâ Das allein, außer diesem war nicht weiter etwas. Dunkel war, mit Dunkel bedeckt im Anfang, ununterscheidbares Wasser war dies All: welches Entstehende dann ward, mit der Hülse umhüllt[2], durch der Betrachtung Macht ward es erzeugt. Verlangen da im Anfang drüber schwebte, welches der erste Same war des Geistes: ihn fanden die Weisen aus als des Seins Band im Nichtsein, im Herzen ihn suchend, durch Geistessuchen". — Weiter heißt es, daß jener Same zu Vernünftigem und zu Materie wurde. Der Schöpfungsakt wird als leuchtender Strahl, der Schaffende aber als Pûrusch a, das ist als erster Mensch oder Menschengeist bezeichnet; das zuerst Geschaffene war das Urlicht; dann erst folgte die Sonne als Lebenzeugerin (Savitri) und der glänzende Mond. Bemerken wir, daß der Scholiast die Svadhâ als eins setzt mit der Mâyâ, der Weisheit, (was dies Wort ursprünglich bedeutet) und dem intelligibeln Urbild aller Dinge, das zugleich als tausendfaches göttliches Spiel betrachtet wird, so haben wir in dieser Einen Stelle die Analoga fast aller oben erörterter Grundanschauungen der Hebräer vereint. Nimmt man endlich hinzu, daß sich auch fast sämmtliche Hauptvorstellungen der ältesten, dem Orient verwandten hellenischen Speculation hier beisammen finden[3], so wird man uns Recht geben, wenn wir diesen Hymnus den wundersamen nannten.

Zu der hier noch fehlenden Vorstellung von dem göttlichen schöpferischen Wort bietet ein andrer von Colebrooke mitgetheilter der Sprache nach noch alterthümlicherer Hymnus aus dem 10. Buch der Rig-Veda-Sanhitâ eine interessante Parallele[4]. Hier wird das ewige Wort oder die Stimme, Vâtsch, (was etymologisch eins ist mit dem lateinischen vox) redend eingeführt und spricht: „Ich wandle mit den Göttern; ich trage den bezwingenden Soma, ich

---

richtigten Uebersetzung nach den Pada-Handschriften der hiesigen königlichen Bibliothek, was mir durch die freundlichen Mittheilungen meines Freundes des Dr. Weber möglich wurde. Dieser wird Urtext und Uebersetzung hoffentlich bald in den indischen Studien mittheilen.

1) Mand. X, 11, 2 Asht. VIII, 7, 17.

2) Das Weltei.

3) S. die Erläuterungen r).

4) Bei Poley S. 29. S. Rik-Sanhitâ Mandala X, 10, 3, 1—8 Ashtaka VIII, 7, 11. 12.

die Sterne und die Sonne; ich gebe Reichthum dem Spendenden, dem frommen Opfrer. Ich bin die Königin, die Bringerin von Schätzen; die einsichtsvolle, die Erste der zu verehrenden; mich machten die Götter vielfach, vielgestaltig, vielesdurchdringend. Durch mich ißt Nahrung, wer da schaut, wer da athmet, wer da dieses Wort hört; die mich nicht erkennen, die gehen unter: höre nun, du Hörender, Glauben-Heischendes sage ich dir. Ich selbst spreche dieses, ich von Göttern und Menschen Geliebte; wen ich liebe, den mache ich gewaltig, zum Brâhman, zum Rischi, zum Hochweisen. — Ich habe Himmel und Erde durchdrungen, ich erkenne im Haupte den Vater dieser Welt: mein Ursprung ist im Wasser, innerhalb des Meeres, von da steige ich über alle Welten hin: jenen Himmel berühre ich mit meiner Gestalt. Ich wehe wie der Wind, erfassend alle Welten, über den Himmel hinaus, über diese Erde; dadurch ward ich groß an Majestät" [1].

Wir führen nun noch einige Stellen der Upanischads an, welche die in den zuerst mitgetheilten Hymnen uns entgegentretenden Ideen noch anschaulicher machen. In der Aitareya-Aranyaka-Upanischad [2] wird von dem Tad gesagt, daß es ursprünglich allein Geist gewesen, und dann den ursprünglichen Menschengeist Pûruscha geschaffen habe. Aus diesem seien die göttlichen Mächte, die Devas oder Welthüter geworden; sie seien aber in das unendliche Meer gefallen, und dann mit Hunger und Durst zu dem Urgeist gekommen, ihn um eine fest umgränzte Gestalt bittend, in der sie Genüge fänden. Da habe ihnen dieser verschiedene Thiergestalten dargeboten, aber alle haben sie nicht befriedigt, bis er ihnen die Menschengestalt gewiesen, worauf sie fröhlich ausgerufen haben: wohlgemacht, o wunderbar! Deßwegen, heißt es, ist der Mensch allein eine Wohlgestalt. — Wenn in dieser Darstellung der Gedanke durchgeführt ist, daß der in Gott seiende geistige Urmensch, (der Adam Kadmon der Semiten) erst in der Schöpfung des irdischen Menschen sein Ziel erreiche, so begegnen wir in einer Stelle der Maitrayani-Upanischad [3] der andern Vorstellung, daß der Urgeist sich nach einer Mittheilung seiner selbst sehne. Dort heißt es von dem Pûruscha oder Viratsch-Pradschâpati: in seiner Einsamkeit unbefriedigt betrachtete er sich selbst; er wollte, daß er viel und verschieden sei. Da erschien er als Vieles und Verschiedenes, und die Gestalten verschiedener Art wurden hervorgebracht. Diese waren starr, wie Steine und ohne Lebensathem, wie trockne Bäume. Der Geist, noch immer unbefriedigt, wollte, daß er in sie eingehe und gleich dem Winde geworden ging er in sie ein. — Auf solche Art, wird weiterhin hinzugefügt, sei der Geist in die Fesseln der guten und bösen Werke gefallen. Dies grenzt schon an eine Vorstellung, die wir in der

---

1) S. die Erläuterungen f).

2) Windischmann, a. a. O. I, 4. S. 1585.

3) Das. S. 1596.

Brihadâranyaka-Upanischad [1] deutlicher ausgeführt finden, daß nämlich bei der Schöpfung etwas Mangelhaftes schon in dem Schaffenden selber gewesen und daraus das Mangelhafte in seiner Schöpfung entstanden sei. In Pradschâpati sei ein zwiefaches Verlangen gewesen; aus dem einen wurden die Devas, aus dem andern die Asuras hervorgebracht; von jenen kommt das Reine und Gute, diese hält Willkühr und Gelüste fest; jener Zahl ist klein, groß die der letztern. Daran schließt sich die spätere Mythe, daß Brâhmâ, der Weltschöpfer, durch die Schöpfung selbst gesündigt habe und deßhalb, seine Schuld wieder gut zu machen, als Büßer auf Erden erschienen sei.

In den angeführten Stellen trat mehrfach die Anschauung hervor, daß durch die Mittheilung des göttlichen Lebensodems (Prâna) alles Lebendige entsteht und besteht. Die Zurückziehung desselben erscheint auch hier als Ende der Kreatur. Die dreifache Thätigkeit des Schaffens, Erhaltens und Zerstörens ist in den Vedischen Hymnen vielfach Gegenstand der Darstellung; erst in einer späteren Periode entwickelte sich aber daraus die Trimûrtî des Brâhmâ, Vischnu und Çiva. Uralt dagegen und schon in den ältesten Stücken der Veden von großem Einfluß auf die einzelnen mythologischen Gestaltungen ist die Idee des göttlichen Urlichts, von welchem das irdische Licht nur ein Abglanz ist, und von welchem alles Heil und alle Befriedigung der Götter und Menschen ausgeht. Es wird gefeiert in jenen Worten des Rigvedischen Hymnus, mit welchen der Brâhmane dasselbe jeden Morgen beim Aufgange des irdischen Lichts begrüßt. Sie heißen nach Windischmann's Uebersetzung: „Dies anbetungswürdige Licht des göttlichen Herrschers, des Lebenzeugers lasset uns bedenken; möge es unsre Gedanken leiten.“ Und hernach: „Verlangend nach Nahrung flehen wir um die Gabe der glänzenden Sonne, die eifrig verehrt werden soll. Ehrwürdige Männer, geleitet durch den Verstand, grüßen den göttlichen Lebenzeuger mit Opfer und Preis.“ Wie wichtig den Brâhmanen diese Verehrung des göttlichen Urlichts ist, zeigt sich darin, daß sie jene liturgisch gewordenen Vedaverse, die nach dem Metrum Gâyatrî, die Sängerin, heißen, selbst wieder als Göttin personificiren und mit den Worten anrufen: „Du bist Licht, du bist Sonne, du bist unsterbliches Leben, du bist strahlend, geliebt von den Geistern, von Niemand gelästert, du bist das heiligste Opfer.“

Zwischen den semitischen und den indischen Völkern liegen die Stämme, deren religiöse Anschauungen in dem obwohl ungenau sogenannten Zend-Avesta auf uns gekommen sind, wie räumlich, so auch gewissermaßen geistig in der Mitte. Daß in ihrer Sage, wie in ihrer Naturanschauung die alte gemeinsame Grundlage, die sie einst mit ihren ost-arischen Stammverwandten theilten, noch immer zu erkennen sind, ist durch neuere Forschungen immer deutlicher geworden. Auf der andern Seite zeigt sich aber in der Macht

1) Ebendas. S. 1655.

der Persönlichkeit und des sittlichen Elements eine größere Verwandtschaft mit den semitischen Völkern. Sollte die mächtige geistige Umwälzung, die das Zendvolk einst aus der innern Gemeinschaft mit den Ost-Ariern gewaltsam losgerissen haben muß, vielleicht durch einen semitischen Einfluß von Westen her bewirkt worden sein? Ein solcher wird in der That schon durch die stark aramäischen Elemente der Pehlvi-Sprache wahrscheinlich.[1] Eine Hinweisung darauf liegt auch in der seltsamen Umgestaltung der im Zend-Avesta berührten Sage von dem Siege des Thraêtôna über die verderbliche Schlange (Aschi-Dahâka), woraus bei Ferdusi die Bezwingung des in Jerusalem residirenden und weithin nach Osten gebietenden Königs Aschdehâk oder Zohak durch den Feridun geworden ist.[2] Wie dem auch sein möge, so viel steht fest, daß der Ursprung der Zoroastrischen Religion in eine viel frühere Zeit fällt, als man in neuerer Zeit gewöhnlich angenommen hat.[3] Wenn auch wirklich, was jedoch erst spätere orientalische Schriftsteller behaupten, der König Gustasp der Vîstaçpa der Keilinschriften wäre, und unter ihm in Baktrien ein aus Assyrien stammendes Zarathustra gelebt und auf die neue religiöse Gestaltung des persischen Volkslebens einen großen Einfluß ausgeübt haben sollte, so müßte man dann doch jedenfalls, nach gewissen Deutungen der Alten, neben diesem neuen Zoroaster einen viel ältern annehmen. Ein großer Theil der uns erhaltenen Zendschriften mag aus jener Zeit herrühren; aber diese Schriften selbst weisen deutlich genug darauf hin, daß in ihnen eine Form der Religion sich ausgeprägt hat, in welcher ältere Elemente von größerer religiöser und speculativer Tiefe schon zurückgedrängt, und in liturgischer Formalisirung verdunkelt waren.

Dies tritt uns sogleich in Beziehung auf die erste Idee entgegen, die wir hier im Kurzen zu betrachten haben, nämlich die Unterscheidung des absoluten und des in der Endlichkeit sich offenbarenden Gottes. Durch Anquetil du Perron wurde die Meinung verbreitet, als haben die alten Perser den Zarvan akarana, oder die ungeschaffene Zeit, als das Urwesen betrachtet, von welchem Ormuzd und Ahriman auf gleiche Weise geschaffen seien. Aber alle die Stellen, auf welche er diese Meinnng gründete, sind gänzlich von ihm mißverstanden worden, und es ist zu verwundern, wie neuerdings noch der fleißige aber unkritische Röth[4] auf einer so ganz unhaltbaren Grundlage eine ähnliche Theorie aufzubauen gewagt hat. Eben so irrig scheint

---

1) Vgl. Kleuker, Anhang zum Zend-Avesta. I, 23—25. Jos. Müller im Journal des Savants 1839.

2) Vgl. Roth, die Sage vom Feridun, in der Ztschft. der deutsch. morgl. Gesellsch. von 1848, S. 216—230.

3) Vgl. Niebuhr, kl. Schr. I, 200. Fr. Windischmann in den Abhdl. der Baier. Ak. der Wiss., philos. philol. Kl. IV, S. 142. Roth in Baur's theol. Jahrb. 1849 S. 283.

4) Gesch. der abendländ. Philosophie I, S. 392.

es uns jedoch zu sein, wenn die ausgezeichnetsten neueren zendischen Forscher, wie Spiegel, Jos. Müller, Roth und Brockhaus dem Zarvan akarana jede höhere Bedeutung rauben und denselben in eine Klasse mit den einzelnen Zeitabschnitten, denen im Avesta Verehrung erwiesen, mit denen jener aber nie zusammen genannt wird, herabsetzen wollen. Dagegen sprechen nicht nur gewichtige Zeugnisse des griechischen Alterthums [1]; sondern auch die Zendschriften selbst. Die Hauptstelle ist im 19. Fargard des Vendidad. Hier ruft Zoroaster auf das Geheiß des Ormuzd den Zarvan akarana zugleich als den durch sich selbst gesetzten Himmel, als den in der Höhe wirksamen uranfänglichen Hauch an, Bezeichnungen, welche eine merkwürdige Berührung mit vedischen Vorstellungen darbieten [2]. Besonders wichtig ist der Begriff des qadhâta, des durch sich selbst Gesetzten. Es giebt nicht etwa, wie Jos. Müller [3] anzunehmen scheint, viele Qadhâta's, sondern außer der ungeschaffenen Zeit trägt nur noch das Urlicht jenen Namen. Dieses wird im 1. Ha des Yaçna als das anfangslose, durch sich selbst gesetzte angerufen [4]. Von ihm heißt es im Vendidad [5], daß es in der Höhe leuchte, während die niedern geschaffnen Lichter, Sonne, Mond und Sterne, einst der Vernichtung unterliegen. Dasselbe wird in einer merkwürdigen Stelle gleich im Anfang des Bundehesch erwähnt, welche Müller [6] zuerst in genauer Uebersetzung mitgetheilt hat: „Es ist offenbar aus der Religion der Mazda-Verehrer, daß Ormuzd der Höchste mit Allwissenheit und Reinheit im ewigen Lichte war. Dieses Licht, der Sitz und Ort Ormuzd's ist, was man das anfangslose Licht nennt." Uns scheint nun dieses Urlicht der Sache nach identisch mit dem Zarvan akarana zu sein: Beide bezeichnen die Gottheit in ihrer Absolutheit, im Unterschiede von dem sich in der Endlichkeit kundgebenden Gott, der nicht durch jene geschaffen, sondern in ihr gesetzt ist. Es findet hier ganz dasselbe Verhältniß statt, wie zwischen dem ersten und zweiten Bel, und auch darin ist die babylonische Vorstellung ganz analog, daß dort Kronos, die unendliche Zeit, zugleich als Urlicht (Ἥλιος νοητός) gedacht wird. Wie der erste Bel mit dem zweiten, so kann Zarvan mit Ormuzd einerseits verwechselt, andrerseits von demselben unterschieden werden. So hat es denn auch eine andre Bedeutung, als Müller meint, wenn im Manyukhard gesagt wird, Ormuzd habe die Schöpfung mit dem Jubelruf oder

---

1) S. die Erläuterungen t.)

2) Den Nachweis und die sprachliche Begründung s. am Schluß meiner Erläuterungen zum Anfang des 19. Fargard des Vendidad in Weber's Indischen Studien I Heft 3 S. 364 ff. S. die Erläuterungen u) vgl. auch s.)

3) A. a. O. S. 625.

4) Burnouf Yaçna p. 542.

5) Im 2. Fargard, bei Brockhaus S. 56. S. die Erläuterungen v.)

6) A. a. O. S. 617.

(wie genauer zu übersetzen ist) zur Befriedigung, zur Wonne [1] der unendlichen Zeit vollendet, und deßwegen sei diese ohne Alter, Kummer und Widerwärtigkeit und bis in Ewigkeit könne Niemand sie ihrer Herrschaft berauben. Welche Bedeutung sollten diese Worte auch haben, wenn die unerschaffene Zeit, als eine bloße Form der Schöpfung gedacht würde und ihr in Wahrheit gar keine Herrschaft zukäme?

Aus dem Gesagten erhellt, daß der Parsismus keineswegs ein absoluter Dualismus war. Im Grunde erscheint in den Zendschriften überall nur Ormuzd als der wahre Gott. Wenn aber Jos. Müller so weit geht, das Bösewerden des Ahriman als etwas Freies und Zufälliges zu betrachten, so daß derselbe auch hätte gut werden können, so müssen wir diese Ansicht auf das entschiedenste verwerfen. Allerdings sagt Ormuzd in einer Stelle des Bundehesch [2]: „O Ahriman, meinen Kreaturen leiste Unterstützung, bringe mir Hymnen: so werdet ihr zur Belohnung todlos, alterlos, zerstörungslos, hungerlos sein.“ Aber diese Worte werden nicht in dem Sinne gesprochen, als ob der Gehorsam gegen sie von Seiten Ahrimans für möglich erachtet würde, sondern nur so, daß des Letztern ganze verborgene Bosheit dadurch an den Tag kommen soll. Es folgt daher auch alsbald Ahriman's trotziges Nein: „Ich werde in keinem Dinge mit dir Gemeinschaft haben, ich werde deine Geschöpfe bis in Ewigkeit dem Tode opfern, in allen Kreaturen werde ich zu deiner Feindschaft meine Freundschaft legen.“ — Müller zeigt ja selbst, daß nach dem Bundehesch, wie Ormuzd im anfangslosen Licht, so Ahriman in der anfangslosen Finsterniß, und wie jener mit Heiligkeit, so dieser von vorn herein mit „Schlagbegierde“ begabt ist. Nur der Unterschied findet statt, daß Ormuzd's Allwissenheit eine ewige ist, während dem Ahriman nach einer merkwürdigen Vorstellung nur ein Nachwissen (im Pehlvi אארדאנש) zukommt, das heißt, ein Wissen, was erst in der Zeit zugleich mit seinem Handeln hervortritt; dies Hervortreten selbst aber war ein nothwendiges. — Es fragt sich, ob man diese Nothwendigkeit von dem höchsten Gott, dem Zarvan akarana selber abgeleitet habe, ähnlich wie wir bei den Indern die Meinung bemerkten, daß durch das gute Verlangen des Urgeistes die Deva's, durch das böse die Asura's geworden seien. Für die spätere Zeit ist jene Frage zu bejahen. Dies erhellt aus der Darstellung der parsischen Lehre bei Esnik [3] und in der durch einen andern armenischen Schriftsteller [4] erhaltenen Proklamation des parsischen Großveziers Mihrnerseh, womit im wesentlichen der Bericht Shahristan's [5] über die Lehre

---

1) S. Erläuterungen w).

2) Bei Müller a. a. O. S. 642.

3) Uebersetzt in den Anhängen zu Wilson's Parsi religion, theilweise auch in Petermann's armen. Gramm.

4) Elisaeus, history of Vartan, translated by Neumann, pag. 11.

5) Buch der Religionen und Secten bei Müller a. a. O. S. 628 f.

der Zervaniten übereinstimmt. Hier heißt es nämlich, daß Zervan in vieljähriger Betrachtung versunken, endlich gezweifelt habe, ob er einen Sohn Ormuzd, den Schöpfer Himmels und der Erde haben werde; durch seine Betrachtung (nach Schahristan durch sein Wissen) sei Ormuzd, durch seinen Zweifel sei Ahriman gezeugt worden. Die Aehnlichkeit mit jener indischen Vorstellung liegt am Tage, nur daß hier, was für die Parsen charakteristisch ist, an die Stelle des unrechten Verlangens der Zweifel tritt. Möglich wäre es zwar, daß hier die parsische Speculation in späterer Zeit der indischen nachgebildet wäre, aber bei der gegenseitigen Abschließung und nach den anderweitigen Analogien ist es doch wahrscheinlicher, daß wir auch hier verschiedne Weiterbildungen einer dem Keime nach schon bei den ältesten Ariern vorhandenen Vorstellung vor uns haben.

Den Gedanken eines schöpferischen Verlangens in Gott finden wir aber mit einem andern wichtigen Begriff der zoroastrischen Religion verbunden, nämlich mit dem des göttlichen Wortes. Dieses wird unter dem Namen Manthra, was ganz dem griechischen λόγος entspricht, da die Wurzel man denken und sprechen zugleich bedeutet, angerufen. Es wird im Yaçna[1] als das heilige, reine, wirksame gepriesen und bedeutet dort zunächst den Inbegriff der durch Zoroaster vermittelten Offenbarung des Ormuzd. Deutlich genug schimmert aber noch die ursprüngliche der indischen Vâtsch völlig entsprechende Bedeutung durch. Die Berührung mit indischen Vorstellungen zeigt sich auch darin, daß nach Roth's interessanter Bemerkung Serosch (Çraosha), der erste der Izeds, der den Beinamen tanumañthra d. h. das leibgewordne, verkörperte Wort führt, dem weiter unten zu erwähnenden vedischen Brihaspati genau analog ist. Ferner giebt Neriosengh, der Sanskritübersetzer, den Ausdruck, welcher in der oben angedeuteten Stelle den Manthra als den wirksamen bezeichnet, durch svâmikâma, d. h. das Verlangen des Herrn erfüllend, und erläutert dies durch eine gleichbedeutende Glosse. Nun erklären aber die Parsen nach Anquetil auch den andern Hauptnamen des göttlichen Wortes Ahuna vairya durch „reiner Wille, reines Verlangen“, was jedenfalls auf einem Mißverstand beruht, aber auf eine alte Tradition hinweis't. Uns scheint der Name etymologisch „den verlangenden oder begehrenden Seienden“ zu bedeuten[2]. Ahuna der Seiende ist völlig synonym mit Ahura, dem ersten Theile des Namens Ahuramazda's (Ormuzd's), und es wird dadurch zum Unterschiede von dem göttlichen Sein selbst das in ihm Seiende so bezeichnet, ganz entsprechend dem indischen svadhâ, was ja auch an und für sich ebensowohl von der absoluten Gottheit selbst, als von der in ihr gesetzten ewigen Weisheit verstanden werden konnte. Welche Bedeutung für den alten Perser der Begriff des Seienden gehabt habe und

---

1) Bei Burnouf S. 382.

2) S. den sprachlichen Nachweis in m. angeführten Erläuterungen zum 19. Fargard des Vendidad.

wie sich dies sprachlich in den Bezeichnungen Gottes und der Welt, des Leibes und der Seele auspräge, das haben wir an einem andern Orte nachgewiesen [1]. — Unbegründet ist die Meinung Burnouf's und andrer Zendforscher, als wäre ahuna vairya nur eine abkürzende Benennung für die von den Parsen besonders hochgeachtete liturgische Formel yathâ ahû vairyô [2]. Letztere wurde entweder schon mit Beziehung auf den Namen des göttlichen Worts, Ahuna vairya, abgefaßt oder, was uns wahrscheinlicher ist, es wurde ihr diese Benennung und daher auch ihre hohe Bedeutung wegen der zufälligen Aehnlichkeit des Klanges beigelegt. Es war den zoroastrischen und brâhmanischen Ariern gemeinsam, besonders hochgehaltene Gebetsformeln selbst wieder als göttliche Mächte zu verehren, wie wir oben das Beispiel der Gâyatrî bei den Brâhmanen anzuführen Gelegenheit hatten [3]. So dachte man sich denn auch bei den Parsen jene liturgische Formel yathâ ahû vairyô selbst als das Wort, durch dessen Aussprechung einst Ahuramazda die Welt geschaffen habe. Diese Vorstellung liegt sowohl in der oben angeführten Stelle des Vendidad als in dem Anfang des neunzehnten Ha's des Yaçna [4], den wir hier in einer wörtlichen Uebersetzung mitzutheilen umsomehr für zweckmäßig halten, als er die eigenthümliche zoroastrische Färbung in der Auffassung des Begriffs des göttlichen Worts klar erkennen läßt. „Es fragt Zarathustra den Ahuramazda: o Ahuramazda, heiligster Geist, Schöpfer der seienden Welten, du Reiner! welches doch war das Wort, o Ahuramazda, welches du mir aussprachst vor dem Himmel, vor dem Wasser, vor der Erde, vor den Heerden, vor den Bäumen, vor dem Feuer, dem Sohne Ahuramazda's, vor den reinen Menschen, vor den Deva's sammt den unreinen Menschen, vor der ganzen seienden Welt, vor allem Guten, von Mazda gegeben, den reinen Keimen. Da sprach Ahuramazda: dieser Abschnitt des Ahuna vairya war es, o trefflicher Zarathustra, den ich dir aussprach, vor dem Himmel, vor dem Wasser" u. s. w. Hier werden die obigen Ausdrücke wiederholt; dann heißt es weiter: „diesen Abschnitt des Ahuna vairya bete zu mir, wenn dir die Sprache vergeht und du in höchster Noth bist". Wir meinen, daß sich in dieser Stelle von der spätern liturgischen Veräußerlichung die ursprüngliche Anschauung leicht unterscheiden lasse. Mit dieser hängt nach unsrer Ueberzeugung auch die Idee der Ferver, der göttlichen Prototypen aller Dinge, eng zusammen, was auch in der Sprache selbst sich auf deutlich erkennbare Weise ausgeprägt hat. Der Ferver heißt nämlich im Zend fravashi, ein Wort, dessen bisher versuchte Erläuterungen nicht befriedigend erscheinen. Es entspricht aber einfach dem sanskritanischen pravakti, Aussprechung, und ist abgeleitet von dem Zeitwort fravash oder fravac,

1) S. m. oben angeführte Abhandlung.

2) S. die Erläuterungen r).

3) Vgl. den Anfang des 1. Ha des Yaçna bei Burnouf.

4) Bei Brockhaus S. 36.

aussprechen, welches in der oben angeführten Stelle vorkam „das Wort, das du mir aussprachst" [1]. Die prototypischen Ideen aller Dinge werden also als ebenso viele in dem Ahuna vairya zusammen begriffene ewige Aussprechungen des Ormuzd vorgestellt. Die spätere Entartung hat dann aus den Prototypen schützende Genien gemacht.

Eine nähere Verbindung der Idee des göttlichen Wortes mit der des Menschen setzt vielleicht auch die Zendreligion in der Vorstellung von Kajomorts, dem Urmenschen, welche indeß noch einer genaueren Bearbeitung der betreffenden zum Theil schwierigen Stellen bedarf. Was die Ideen des Lichtes und des Lebens betrifft, so liegt deren Bedeutung für alle Grundanschauungen der Zendreligion am Tage. Die das Leben schaffende und erhaltende Kraft wird dem Ormuzd, die Zerstörung dagegen dem Ahriman zugeschrieben; es konnte daher jene dreifache Beziehung des göttlichen Wirkens, die wir in der semitischen und in der spätern indischen Religion gewahren, bei den Anhängern des Zoroaster nicht eine ähnliche Bedeutung erlangen. Doch können wir nicht umhin, die Vermuthung hinzuzufügen, daß der Vorstellung von den sechs Amesha-Çpenta's (den heiligen Unsterblichen) irgend eine ursprüngliche Trias zu Grunde liegen möge, da nach Burnouf's [2] Nachweisung drei derselben als männlich, drei als weiblich gedacht werden. Plutarch, der sich in Betreff des Sinnes der Namen einiger der Amesha-Çpenta's wohl unterrichtet zeigt, hat von ihrem verschiedenen Geschlecht nichts erfahren; doch verdient bemerkt zu werden, daß er dieselben je drei und drei zusammenordnet [3]. Man erinnere sich, daß sowohl den drei Formen des Baal, als den drei hauptsächlichsten vedischen Göttern [4] drei Gemahlinnen beigelegt wurden.

Gern möchten wir unter dem bei den Semiten und Ariern verfolgten Gesichtspunkt auch die ägyptische Religion überblicken, wenn nicht die Forschungen über dieselben noch auf einem Punkte ständen, der jedes sichere Urtheil unmöglich macht. In dem, was spätere griechische Schriftsteller über sie berichten, blicken vielfach ähnliche Ideen durch, wie die von uns in den andern Religionen nachgewiesenen. Aber die hieroglyphischen Forschungen haben es noch nicht möglich gemacht, die concrete Gestaltung jener Ideen in der ägyptischen Götterwelt nachzuweisen. Was Bunsen und Röth in dieser Beziehung versucht haben, beruht auf sehr ungewissen Grundlagen; Lepsius hat bis jetzt nur eine von der Bunsenschen völlig abweichende Zusammenstellung der Götter der ersten Ordnung nach den Monumenten gegeben [5]. In Beziehung auf Semiten und Arier aber glauben wir durch die obigen

---

1) S. die Erläuterungen y).

2) Yaçna S. 146 ff.

3) De Is. et Osir. 47, ed. Wyttenb. Oxon. p. 515.

4) Lassen's indische Alterthumskunde I S. 761.

5) Chronologie der Aegypter I, S. 252, 253. Anm.

Auseinandersetzungen dargethan zu haben, daß in all dem bunten Spiel mythologischer Gestalten sich noch gewisse einfache, große Grundanschauungen erkennen lassen, welche wieder in ihrer einfachsten und reinsten Gestalt bei den Hebräern und auf den engsten Raum zusammengedrängt gerade in dem Buche Hiob uns entgegentreten. Fragen wir nun, wie denn aus jenen in einem tiefern Monotheismus wurzelnden Ideen, wenn sie einst überall die herrschenden waren, jene heidnischen Entartungen sich entwickeln konnten, so giebt gerade hierauf das Buch Hiob uns die Antwort, indem es die Versuchung zum Abfall von dem lebendigen Gott aus zwei entgegengesetzten Quellen, aus dem Schmerz und aus der Lust ableitet.

Erinnern wir noch einmal an jene Töne des tiefsten Schmerzes, die in Hiob's Reden wiederklingen. Nicht nur ihn selbst widert sein Leben an, das Dasein des Sterblichen überhaupt erscheint ihm wie ein schwerer Kriegsdienst, seine Tage wie die eines Miethlings. „Der Mensch, der vom Weib geborene, ist kurzes Lebens und satt an Bedrängniß; wie eine Blume aufgeht und geschnitten wird und dem Schatten gleich flieht und nicht bleibet. Und über einen solchen thut Gott die Augen auf und zieht ihn vor sich ins Gericht". Dieses tiefe Wehegefühl ist nicht etwa nur dem Hebräer eigen, mitten aus der jugendlichen Frische des griechischen Lebens tönt es uns entgegen. „Du würdest mich nicht für verständig halten, ruft bei Homer[1] der eine Gott dem andern zu, wollt' ich mit dir um der elenden Sterblichen willen streiten, die den Blättern gleichend in Elend ihr flüchtiges Dasein vollenden". Und anderswo sagt Zeus: „Es giebt unter alle dem, was auf Erden athmet und wandelt, nichts jammervolleres, als den Menschen". Dasselbe Wehegefühl spricht sich auch bei den alten Indern aus, nicht nur in den bekannten Stellen ihrer großen epischen Gedichte[2], sondern schon in den übrigens die übersprudelndste Lebensfülle athmenden vedischen Hymnen[3]. Ja, selbst durch die Lieder des großen wildkräftigen finnisch-tatarischen Volksstammes, den in seinen mannigfaltigen Verzweigungen wiederzuerkennen, Schott's sprachliche Forschungen uns gelehrt haben, geht ein tief schmerzlicher Zug hindurch, wie denn ein geistvoller skandinavischer Forscher nicht mit Unrecht ein Symbol dafür in den Worten eines finnischen Liedes zu erblicken meinte, nach welchen der Kummer die Harfe schuf, das Leid das Stimmholz wurde und die Sorge die Saiten aufzog; weshalb sie nie fröhlich klingen könne, sondern nur Klagetöne erschallen lasse[4]. Dieser so überall das menschliche Leben durchschneidende tiefe Schmerz weis't auf die in dem Anfang aller Geschichte geschehene Trübung der Geister zurück; er soll das Bewußtsein

1) Il. φ, 462. ρ, 445. Vgl. Nägelsbach, Hom. Theologie, S. 310 u. 322ff.

2) S. Bopp, Ardschuna, des Brahmanen Wehklage, und Râmâyana II, 75, 13.

3) Vgl. Roth in Baur's Theol. Jahrb. v. 1846 S. 357.

4) Castrén, Vortrag über den Ursprung der finnischen Völker, übers. in d. Hamb. krit. und lit. Anz. 1850 Nr. 46. 47. — S. die Erläuterungen z).

des innern Zwiespaltes immer aufs neue erwecken und dadurch die Heilung möglich machen. Wenn aber der Mensch sich dadurch verleiten ließ, an Gott irre zu werden und in dem Kampfe nicht bestand, aus welchem Hiob als Sieger hervorging, so mußte Gott ihm am Ende als eine blinde unerbittliche Naturmacht erscheinen, und je ungebrochener seine geistige Kraft war, um so gewaltsamer mußte er sich dann in den Abgrund der pantheistischen Weltbetrachtung stürzen, durch deren Uebermuth er sich gleichsam an Gott oder an dem Geschick rächen zu können meinte. Weil aber das religiöse Bedürfniß in den Menschen auf die Dauer nicht ganz zu ersticken ist, so tauchte es auch damals bald wieder empor, und klammerte sich nun gleichsam an die übriggebliebenen Momente des früheren reichen Gottesbewußtseins, deren höhere Einheit ihm verloren gegangen war.

Der Genuß des ungetrübten irdischen Glücks konnte zu einem ähnlichen Resultat führen. Neben jenen einzelnen Momenten des tiefen Schmerzes bestand in dem hohen Alterthume ein tiefes Gefühl der menschlichen Kraft und Würde. Ruft doch auch der Psalmist: Du hast dem Menschen wenig an der Gottheit fehlen lassen. In einer Stelle des Zend-Avesta[1] heißen die Menschen die lebenskräftigen, herrlichen, kraftbegabten, thätigen, glänzenden, rührigen. In dem Vollgenuß solcher Kraft lag nun allerdings auch eine Versuchung, sich auf sie zu stützen, statt auf den lebendigen Gott, als die wahre Quelle aller Kraft. Wir werden weiter unten Gelegenheit haben, die Aeußerungen solches Uebermuthes in den vedischen Liedern anzuführen. In meisterhafter Weise ist jene Verirrung mehrfach gerade in dem Buche Hiob dargestellt, besonders in der Rede, in welcher der Leidende den Freunden die häufigen Fälle des Glückes der Gottlosen entgegenhält. „Ihr Samen steht fest vor ihnen, wie sie selbst, und ihre Sprößlinge vor ihren Augen, ihre Häuser sind in Frieden ohne Schrecken, Gottes Ruthe liegt nicht auf ihnen; — — sie führen wie Schaafe ihre Kleinen aus und ihre Kinder hüpfen; sie singen zur Pauke und Cither, sie freuen sich beim Klang der Schalmei; die da sprechen zu Gott: weiche von uns, deine Wege mögen wir nicht wissen! was ist der Allmächtige, daß wir ihm dienen, was nützt es uns, daß wir ihn anrufen?"

Daß aber auf die angedeutete Weise das religiöse Bewußtsein der ältesten Menschengeschlechter, aus seiner ursprünglichen Einheit losgerissen, gleichsam sich zersplitterte, und, so wie dies der Apostel Paulus im ersten Kapitel des Römerbriefes mit heiliger Ironie darstellt, statt der erstrebten Selbsterhebung in der schmählichsten Selbsterniedrigung endete, das konnte, wenn einmal der wahre Halt verloren war, um so leichter geschehen, als alle sinnlichen und geistigen Anschauungen auf den jugendlich lebendigen Geist mit einer von uns kaum geahnten Gewalt, gleichsam wie persönliche Berührungen, ein-

1) Vendidad 20. bei Brockhaus S. 184. Vgl. Roth, in d. Ztsch. der deutsch-morgenl. Gesch. II, S. 225.

wirkten. Daraus gehen die kühnen Personificationen der ältesten Mythologie und Poesie hervor, welche von vielen, die jetzt an sie heran treten, bald übersehen, bald nur in schwacher, reflektirter Weise nachempfunden werden. Auch in dieser Beziehung erweis't sich das Buch Hiob als ein ächtes Abbild jenes höchsten Alterthums. Es wird von Interesse sein, die betreffenden Hauptzüge desselben zusammenzufassen und damit die ähnlichen Anschauungen der indischen Mythologie als derjenigen, von welcher wir die ältesten schriftlichen Denkmäler besitzen, zu vergleichen.

Der Himmel wird in dem Buche Hiob [1] als ein König dargestellt, der nach festen Gesetzen seine Herrschaft über die Erde ausübt. Beide erscheinen als zwei engvereinte Mächte, die sich gemeinschaftlich gegen den Frevler erheben und seine Schuld an den Tag bringen. Daher wird die Erde aufgerufen, daß sie das Blut nicht decke, was auf ihr vergossen ist, und der Himmel, daß er das Wehegeschrei nicht aufhalte, welches zu Gott emporbringt. Aber ob beide auch im Verhältniß zu dem Wechsel des Menschenlebens als feste, bleibende Mächte erscheinen, doch sind sie Gott gegenüber schwach und vergänglich: vor ihm beben des Himmels Säulen, und die Erde erzittert in ihren Grundvesten. Er gebietet unumschränkt im Himmel und auf der Erde; die Berge versetzt er, ehe sie es inne werden. Donner, Blitz und Gewölk harren auf seine Winke. Das trotzig überwallende Meer weis't er in seine Schranken; ja es war einst wie ein neugeborenes Kind vor ihm, das er in Gewölk, wie in Windeln einhüllte.

Auch das Licht ist dem Dichter, wie ein geheimnißvolles, lebendiges Wesen, das überall hin seine Kraft verbreitet, und dessen Wohnung doch Niemand zu finden vermag. Die Morgenröthe führt es über die Erde herauf; sie läßt aus dem Gewirre der Dämmerung feste Gestalten hervortreten, daß Alles wie im Festgewande dasteht. Die Nacht wartet auf sie als auf ihre Freundin, und läßt sich gern von ihr ablösen, dem Lichte weichend, das heller strahlt, als die Sterne, an denen sie während ihrer eignen Herrschaft ihre Freude hatte. Denn Tage und Nächte sind, wie eine wechselnde lebendige Schaar, die Urheber dessen, was während ihres Waltens geschieht. Die Tage fliegen an dem Unglücklichen rasch vorüber, schneller als ein Weberschiff, wie ein Läufer oder ein Adler vorübereilt. Die Nacht bohrt und nagt an des Leidenden Leben. Sie schneidet selbst die Glieder ab, die in Folge der schrecklichen Krankheit dem noch Lebendigen abfallen. So werden denn auch vor Allem die Nacht der Empfängniß und der Tag der Geburt von dem Fluche des Unglücklichen getroffen, der ihnen sein Leben verdankt. — Erscheinen so auf der einen Seite Licht und Finsterniß, Tag und Nacht als rein natürliche, nothwendig mit einander wechselnde Naturgewalten, so ist doch daneben auch das Licht Symbol des Heils und der göttlichen Wahrheit, ja Gottes selbst, während die Finsterniß das Unheil und

1) Die im Folgenden angedeuteten Stellen s. in den Erläuterungen aa).

die Macht des Bösen darstellt. So wartet der Geängstigte auf Licht und es kommt Dunkel. Die Bösen verschwören sich gegen das Licht und wollen nichts von ihm wissen. „Denn Morgen ist ihnen der Todesschatten, sie sind vertraut mit den Schrecken des Todesschattens."

Ein besonders mannigfaltiges Bild bieten die Personifikationen der Gefahren und Leiden dar, welche als auf den Menschen einstürmend geschildert werden. Die falsche Zunge, der Hunger, die Verwüstung treten gleichsam handelnd auf. Die Falle, der Fang, das Seil lauern auf des Unglücklichen Füße; die Schrecken verfolgen ihn wie Jäger auf allen seinen Schritten, die Schmerzen hangen sich an ihn, als böse, nie schlafende Genossen; das Schwerdt erhebt selbst seine Hand, die Pest begräbt ihre Opfer; der Tod, als der König der Schrecken, läßt die, welche er dahinrafft, gleichsam um eine Schau über sie zu halten, vor seinen Thron führen. — Alle diese feindlichen Mächte aber sind wie ein Heer im Dienste Jehova's; wie geordnete Schaaren, von einem kampfbereiten Könige geführt, rücken sie heran. Immer neue Haufen lösen die früheren ab, wer dem einen entgangen ist, fällt in des andern Hand. Wie Fluthen und Sturmwind brausen sie daher; sie bahnen unaufhaltsam sich den Weg; sie lagern sich um des Verfolgten Zelt; sie dringen wie durch eine Bresche hinein.

Uns kaum bemerkbar und doch entschieden in der Anschauung des Dichters liegend ist die Personifikation, wenn das prüfende Ohr, der kostende Gaumen, das Auge, mit welchem der Gewissenhafte einen Bund schließt, ihr Gegenstand sind. Mehr springt dieselbe in die Augen, wenn von dem Baum gesagt wird, daß, indem ihn die Axt des Fällenden trifft, noch die Hoffnung ihm übrig bleibt, in seinen Schößlingen fortzuleben, oder wenn die Schlingpflanze, das Gegenbild des Bösen, geschildert wird, wie sie den ganzen Garten übermüthig überwuchert und an dem Gemäuer keck in die Höhe blickt, bis man sie plötzlich ausreißt und ihre Spur vernichtet, so daß auch die Stätte, wo sie stand, sie verläugnet und spricht: ich sahe dich nicht, oder wenn der Dichter die Thiere des Feldes, die Vögel und die Fische als dasjenige erzählend einführt, wovon sie schon durch ihr bloßes Dasein Zeugniß ablegen. Die lebendige, gleichsam persönliche Berührung mit den Gegenständen der Natur spricht sich endlich auch darin aus, daß der Klagende sich als den Bruder und Genossen der Wüstenthiere bezeichnet und vor Allem darin, daß in den Reden Jehova's die einzelnen Thiergestalten und ihr eigenthümliches Leben und Wesen mit einer Wahrheit dargestellt sind, die dem bloß äußerlichen Beobachter völlig unerreichbar wäre.

Wir haben oben angedeutet, wie nach der Trübung des Gottesbewußtseins jene reiche und lebendige Auffassung alles Seienden gar leicht zu einer Vergötterung desselben führen konnte. In welcher Weise dies in Wahrheit bei einem kräftigen und reichbegabten Volke geschehen ist, das ersehen wir aus den zum großen Theil wahrscheinlich dem zweiten Jahrtausend vor Christo angehörigen vedischen Hymnen. Wir geben daraus zuerst

zur Vergleichung die Züge, mit welchen die Morgenröthe und die Winde geschildert werden. Jene fanden wir auch von dem Dichter des Hiob gleichsam als lebendiges Wesen aufgefaßt; statt der Winde erschien dort das dienende Gewölk, welches nach Jehova's Geheiß zur Strafe oder zum Segen über die Erde sich verbreitet. Die indische Dichtung zeigt, wie unmerklich der Uebergang von der Personifikation zur Vergötterung war [1]. — Die Morgenröthe erhebt ihr Banner, ein heller Schein am östlichen Himmel kündigt sie an; schon nahet ihr süßer Strahl; sie färbt mit ihren Strahlen die ganze Welt. Sie zwingt ihre Schwester, die Nacht, ihr zu weichen und sich zu verbergen; aber sie bereitet ihr selbst die Wiege, darin sie ruhe bis zu ihrer Zurückkunft, und sie scheint freundlich auf die Scheidende zurückzublicken. Dies ist die eine Weise der Darstellung; nach der andern aber erscheint auch hier, wie bei dem heiligen hebräischen Dichter, die Nacht als Symbol des Unheils und des Bösen. Der indische Sänger, indem er die Morgenröthe begrüßt, athmet wieder leichter auf; er hat den Ocean der Nacht glücklich durchmessen, die Finsternisse sind durch das Licht besiegt; wie geschlagene, schwer verwundete, verstümmelte Krieger müssen sie vor der freundlichen Morgenröthe sich zurückziehn. — Nicht minder lebendig und reich sind die vielfachen Schilderungen der Maruts, oder der Winde, die in regelmäßiger Heftigkeit den Regen herbeiführend für die Vegetation des Induslandes von nicht geringerer Wichtigkeit sind, als das Licht der Sonne. Aus dem Himmel geboren, heißt es von ihnen, glänzend und kräftig, frei von Uebel, bald in lieblicher, bald in schrecklicher Gestalt, so durchpeitschen sie die Luft, trunknen Muthes daher stürmend; rings erschrickt alles, wenn man ihren Zug wie Schlachtgetöse erbrausen hört; das Festeste stürzen sie, das Schwerste entführen sie; Himmel und Erde schwanken, wie Baumeswipfel, Berge und Hügel bücken sich vor ihnen, die ganze Erde zittert wie ein König, vom Alter gebeugt; aber so schrecklich sie sind, stützen sie doch mit ihrem Lauf die Welten, und ob sie gleich Himmel und Erde zu trennen scheinen, sind sie doch in Wahrheit ihre Freunde und vermehren ihre Schönheit.

Die Morgenröthe und die Winde werden gleichmäßig als Himmel und Erde verknüpfend dargestellt. Diese beiden, selber ruhig und bewegungslos, von Tagen und Nächten, wie von einem königlichen Gefolge geleitet, umschließen alles Lebendige. „Himmel und Erde, sehet, was ich bin", ruft dort im Veda ein Gefangener aus. Das lautet noch ganz ähnlich, wie einige aus Hiob angeführte Stellen; aber den Unterschied bei aller scheinbaren Aehnlichkeit bekundet es, wenn ein andrer vedischer Sänger den Himmel und die Erde bittet, ihn vor dem Uebel zu bewahren, und wie Eltern ein geliebtes Kind ihn zu schützen. Ja, beide zusammengefaßt in dem Begriff der Aditi, der Natur als Allheit betrachtet, werden sogar als Mutter der

1) Die in dem folgenden ganzen Abschnitt benutzten vedischen Stellen s. in den Erläuterungen bb).

Götter gedacht, obgleich diesen auf der andern Seite wieder die Schöpfung auch des Himmels und der Erde zugeschrieben wird. Wir glauben übrigens, daß Roth und Lassen zu sehr nur eine Seite der Anschauungsweise in den vedischen Hymnen hervorkehren und gewisse andre von ihnen selbst anerkannte Züge zu wenig würdigen, wenn sie meinen, alle vedischen Götter auf einfache Naturanschauungen zurückführen zu können. Allerdings haben die Eindrücke des Lichtes und des belebenden Lufthauches auf die mythologische Gestaltung einen durchgreifenden Einfluß gehabt, aber überall schimmern zugleich jene geistigen Mächte durch, die wir oben als das dem Alterthum aller Völker Gemeinsame kennen gelernt haben. Indra ist der Luftkreis und wird als solcher in besondrer Beziehung zu Vâyu (dem Lufthauch) und den Maruts gesetzt, aber er ist zugleich der sich als Weltschöpfer und Herrscher offenbarende Gott schlechthin, der den Himmel und die Erde gegründet, der über die Wolken gebietend dahinschreitet, der die Mächte der Finsterniß, die alles Leben gefährdenden Asura's, gebändigt hat. Entspricht er auf diese Weise, um an früher Berührtes anzuknüpfen, dem zweiten Bel der Semiten, so schimmert hingegen bei jenem mit ihm eng verbundenen und durch die Dvandvaform (Indravâyû) wie zu einem Namen verschmolzenen Vâyu noch deutlich durch, wie er ursprünglich die Bedeutung des alten Bel, des Chronos, oder des persischen Zarvan akarana gehabt hat. Letzterer wurde ja, wie wir oben sahen[1], als der in der Höhe wirksame Hauch, im Zend vayi' angerufen, was mit dem indischen vâyu Ein Wort ist. Die andre dort angedeutete Bezeichnung des Zarvan als des thwâsa qadhâta, des durch sich selbst gesetzten Himmels, finden wir in dem vedischen Gott Varuna wieder. Er bedeutet das umschließende Himmelsgewölbe, aber er ist zugleich der geheimnißvolle, die nächtlichen Sterne, die Sonne des Tages und die Wege der Menschen nach festem Gesetz ordnende Gott, der in besondrer Verbindung gedacht wird mit dem Mitra, der freundlichen Mittagssonne. Savitri ist die lebenzeugende Sonne selbst, und wird doch wieder, ebenso wie Mitra, von der Sonne unterschieden; noch in andern Gestalten wird diese aufgefaßt, und dann fallen sie sämmtlich wieder in Eine zusammen, ein seltsames Spiel der Theokrasie, das der vedischen Religion durchgehends eigenthümlich ist, das aber hier insbesondre darauf hinweist, daß dem Verhältniß der beiden Götter Varuna und Mitra ursprünglich das des Urlichts, welches nach der parsischen Vorstellung in der Höhe leuchtet, zu dem irdischen Licht, welches im weiten Lande leuchtet, zu Grunde liegt. Endlich scheint uns die Vorstellung von dem absoluten, verborgenen, und die von dem sich offenbarenden Gott, wie wir sie früher entwickelten, in pantheistischer Weise zusammengeflossen zu sein in der Vorstellung von dem Agni, der zunächst das Feuer bedeutet, nirgends aber dieses in seiner bloßen empirischen Erscheinung

---

1) Vgl. über vâyu und varuna meine dort angeführte Abhandlung in den indischen Studien.

und Nützlichkeit vertritt. Er ist vor Allem die heilige Opferflamme; als solche wird er anschaulich geschildert, wie er in schwarzer, breiter Gestalt hierhin und dorthin zitternd läuft, wehend, knisternd sich immer weiter verbreitet, seiner Macht den ergriffenen Stoff unterwirft, dann aber sich empor schwingt, und die Gestalt der Welten verändert. Wie er aus seiner Wiege hervorgeht, heißt es weiter, zittern vor ihm Himmel und Erde und verehren den Löwen; er breitet seine Arme aus und bildet aus ihnen sein doppeltes Gewand. Viele Hymnen singen von einer dreifachen Geburt des Agni, als Feuer des Opfers, der Sonne und der Luft; mag diese Vorstellung eine spätere sein, jedenfalls liegt sie dem Keime nach auch den ältesten Gesängen zu Grunde, insofern Agni, der vor allen Göttern hochverehrte, überall als Träger des innern Lebens der Welt, als Freund des Menschen und Götter zugleich erscheint. Er führt die Götter selbst zum Opfer herbei, er war der erste Opferer, er ward in des ersten Menschen, in Manu's Gestalt geboren, ja er ist Varuna, der geheimnißvolle Himmelsgott, und Mitra zugleich, er ist endlich, wie er mehrfach gefeïert wird, Aditi, die Mutter der Götter, und alle Götter selbst. Dergleichen ist unstreitig zuerst über Agni gesagt und erst in späterer Zeit auch auf Indra übertragen worden.

Und so scheint uns denn klar zu sein, wie aus jenen mächtigen, lebendigen, alles belebenden Anschauungen, die wir auch in dem Buche Hiob nachwiesen, aus den Anschauungen von Himmel und Erde, von Licht und Dunkel, von dem Lufthauch, dem Luftkreis und dem Himmelsgewölbe, von dem Licht und Feuer in ihren verschiedenen Formen, wie aus diesen Anschauungen und aus den mit ihnen symbolisch und realistisch vermischten großen Ideen der Urmenschheit, die wir oben entwickelt haben, die vedischen Götter geworden sind. Blicken wir nun noch auf das innere Verhältniß des alten Indiers zu jener Götterwelt, so bemerken wir, wie auf der einen Seite ein lebendiges, religiöses Bedürfniß sich geltend macht, wie es aber, indem es in jenem seltsamen, mythologischen Spiel keine einzige Gestalt festzuhalten vermag, im Grunde mit sich selber ein Spiel treibt. Wohl weiß der alte Arier sich als schwachen, unwissenden Menschen, das Leben erscheint ihm als ein schwer zu überfahrendes Meer, er bittet um Tilgung seiner Schuld und ruft zu den Göttern: „ihr nur seid meine Zuflucht"; er vergleicht den Indra mit einem Schiffe, dem er all sein Gut anvertraue; aber auf der andern Seite erscheint er sich selbst als Mittelpunkt der Welt und macht sich selbst zum Schöpfer der Götter. Wohl ist ihm das Opfer etwas Hochheiliges. Brâhmanaspati oder Brihaspati, dem oben erwähnten Serosch der Parsen entsprechend, der Gott der heiligen Gebräuche, bald von Agni unterschieden, bald mit ihm identificirt, ist ihm Gegenstand innigster Verehrung, ebenso wie die demselben ihrem Wesen nach verwandte Sarasvatî, oder Vagdevî, das personificirte heilige Wort. Diesem legt er eine hohe, schöpferische Gewalt bei, in ähnlicher Weise, wie bei den Parsen das schaffende Wort des Ahuramazda mit dem heiligen Wort, das nach dessen Befehl

sein Verehrer aussprach, identificirt wurde. Auch den Somasaft, der den ältesten indischen wie den zoroastrischen Ariern als Vertreter alles Cultus und aller Opfer gilt[1], finden wir in ähnlicher Weise vergöttlicht und als die die ganze Welt stützende und erhaltende Macht gefeiert. Indem nun aber der opfernde und das heilige Wort sprechende Mensch dessen Kraft sich selber zuschrieb, so erschien er eben sich selbst als der, welcher Himmel und Erde und alle Götter geschaffen habe und dem Indra selbst den Donnerkeil darreiche. „Wo ist der Anfang der Erde, wo ist der Mittelpunkt der Welt", heißt es in einem Liede des Rig-Veda; und die Antwort lautet: „dieser heilige Raum ist der Anfang der Erde, dieses Opfer ist der Mittelpunkt der Welt".

Diese Umrisse, auf die wir uns beschränken mußten, werden genügen um zu zeigen, wie dieselben mächtigen, geistigen und natürlichen Eindrücke, die wir hier dem Pantheismus und dem Polytheismus den Weg bahnen sehen, in ihrer reinern und ungetrübteren Gestalt in dem Buche Hiob als gemeinsamer Besitz der ältesten Menschheit dargestellt sind. Mit Recht hat Roth[2] darauf hingewiesen, wie die Erschließung der Veden, eine der großen wissenschaftlichen Ereignisse unsrer Zeit, für die vergleichende Mythologie etwas ähnliches wird leisten können, als die Kenntniß des Sanskrit bereits für die Sprachvergleichung geleistet hat. Ja wir glauben, daß durch die Vermittlung, welche die parsischen Religionsschriften und die assyrischen Denkmale uns gewähren, auf dem mythologischen Gebiet eher eine Vergleichung auch des Indogermanischen und Semitischen möglich sein wird als auf dem sprachlichen, wo bisher alle betreffenden Versuche der Art keine wissenschaftliche Basis haben gewinnen können. In Beziehung hierauf machen wir noch auf einige Punkte aufmerksam, die uns veranlassen, noch einmal unsre vergleichende Betrachtung zu erweitern und neben den indischen Anschauungen auch die andern früher berührten asiatischen Religionssysteme zu berücksichtigen.

Indra giebt sich in den Veden als den weltbeherrschenden Gott schlechthin besonders dadurch zu erkennen, daß er, ähnlich wie nach den Monumenten der Baal-Herkules bei den Semiten, immer wieder und wieder als der die bösen Mächte bezwingende Gott gefeiert wird. Diese werden einerseits unter der Gestalt der Nirriti, der Unglücksgöttin, andrerseits unter der der Rakshâsa's und Asura's dargestellt. Aber auch in den guten Göttern selbst ist eine unheimliche verderbende Macht, namentlich in dem geheimnißvollen Varuna und in dem Vater der Maruts, dem Rudra, der später mit Çiva in Eine Gestalt zusammengeflossen ist. Daher auch ein Gott gegen den andern zu Hülfe gerufen wird, z. B. Agni gegen die verderblichen Wirkungen des Varuna. Etwas ähnliches bemerkten wir oben in der semitischen My-

1) Vgl. Fr. Windischmann über das Homa-Opfer in den Abhandl. der Bayr. Akad. philos. Kl. IV.

2) Baur's und Zeller's theol. Jahrb. 1846 S. 351.

thologie. In der zoroastrischen Religion wurde jener Gegensatz von Licht und Nacht, von Gut und Böse durch eine gewaltsame Krise im Schooße des arischen Volkes der Mittelpunkt der ganzen Weltanschauung. In dem vorhergehenden Kapitel ist gezeigt worden, welches Verhältniß zu allen diesen Vorstellungen die hebräische Auffassung des Uebels und des Bösen einnimmt, wie sie uns namentlich in dem Buche Hiob entgegentritt. Jene ganze Heerschaar von Uebeln, die nach Gottes Geheiß auf den Menschen einstürmen, und alles Wirken des Satans selbst muß dem Rathschluß ewiger Weisheit und Liebe dienen. Und wenn auch nicht klar ausgesprochen wird, daß der Satan ein durch seinen freien Willen gefallener Geist sei, so liegt dies doch als nothwendige Consequenz in dem ganzen Kreise der jenes Buch beherrschenden Ideen, während in den mannigfaltig verschiednen heidnischen Vorstellungen das Böse überall als etwas durch Naturnothwendigkeit, ja durch eine Schranke in der Gottheit selbst Gewordenes erscheint. Das auf beiden Seiten Gemeinsame aber ist der Gedanke einer im Anfang alles zeitlichen Daseins geschehenen Trübung der Geister. Darauf weis't Bildad hin, wenn er Gott als den bezeichnet, der den Frieden schafft in seinen Höhen. Mit diesem uranfänglichen Zwiespalt werden aber zugleich die großen Umwälzungen in Verbindung gesetzt, durch welche der Erdkörper hindurchging, ehe er zu seiner jetzigen Ordnung gelangte. Dies ist offenbar der Sinn der alten Mythen, auf welche der heilige Dichter in großartiger Weise anzuspielen gewagt hat. Er läßt den Hiob in dem ersten Ausbruch seines Schmerzes wünschen, daß mächtige Zauberer den Leviathan, das Ungeheuer der Tiefe beschwören mögen, um die himmlischen Lichter zu verschlingen, die der Nacht seiner Empfängniß leuchten. Dieselbe oder eine ähnliche Vorstellung liegt bei dem Drachen zu Grunde, der weiterhin mit dem Meere, dem Bilde der anfangs über ihr Maaß hinausstrebenden Naturkraft zusammengestellt wird, nämlich in der Stelle, wo Hiob spricht: Bin ich ein Meer oder ein Ungeheuer, daß du eine Wache wider mich aufstellst? Auch wenn von Rahab und seinen Helfern die Rede ist, die sich der Macht Gottes beugen müssen, kann man nur an jenem Leviathan ähnliche Wesen denken, welche einst, da sie gegen Gott sich empörten, von ihm zerschmettert wurden. Beide, Rahab und Leviathan, werden ohne Zweifel neben einander gestellt, da wo Hiob, Jehova's Herrlichkeit preisend, ausruft: „Durch seine Kraft schwichtigt er das Meer, durch seine Weisheit zerschmettert er Rahab; durch seinen Hauch wird der Himmel heiter, seine Hand durchbohrt den flüchtigen Drachen [1]. Darnach hat man sich am natürlichsten Rahab als das in der Tiefe, den Drachen als das in der Höhe bezwungene Ungeheuer zu denken. Man erinnere sich dabei an die aller Wahrscheinlichkeit nach von Berosus aus den heiligen Büchern der Babylonier entlehnte Darstellung, daß im Anfang, als nur Finsterniß und Wasser war (der Th'hom der Genesis) wundersame

1) Vgl. Hiob 3, 7; 7, 12; 9, 13; 26, 12. 13 und den Kommentar dazu.

und schreckliche Gestalten lebendiger Wesen daraus geworden seien[1]. In den Veden vergleicht Benfey[2] mit Recht die Schlange der Tiefe (ahi budhnya) mit dem Leviathan. Ihr entspricht in der Edda die die Erde im Kreise umgebende, einst am Ende der Tage furchtbar hervorbrechende Midgardschlange. Jenes Schlangenungeheuer (ahi) begegnet uns aber in den Veden am häufigsten als die Lüfte beherrschend. Es sind die Asura's, es sind die schwarzen Wolken, die der Erde die befruchtende Fluth versagen, bis Indra oder der bald mit ihm identificirte bald von ihm unterschiedne Trita sie bezwingt. Durch ein abentheuerliches Wortspiel nahmen die indischen Scholiasten jene Wolken als Berge, welche einst geflügelt die Lüfte durchfahren haben, bis Indra sie niedergeworfen und befestigt. Es liegt aber dabei die richtige Ahnung von einer geologischen Bedeutung des Mythus zu Grunde, wie denn im Rik die verwandte Vorstellung sich findet, daß Indra durch seine Magie einst die Erde gestützt und den Fall des Himmels verhindert habe[3]. Der treffliche Rosen[4] machte zuerst darauf aufmerksam, wie die einzelnen weiter ausgemalten Züge der vedischen Erzählung von der Besiegung der Asura's ihres ursprünglichen Sinnes entkleidet, sich im fernen Westen in den Mythus von Cacus und Evander erhalten haben, was wir hier anführen, weil es ein Beweis des hohen Alterthums jener Erzählung ist. Auf den dem Trita entsprechenden Schlangenbesieger der Zendsage, den Thraûtôna, wurde oben hingewiesen. Auch der nordische Wodan wurde wahrscheinlich in mehrfacher Bedeutung als die Lüfte durchbrausender Siegesheld gedacht, eine Vorstellung, die sich gleichsam mannigfach euhemerisirt in unsrer Volkssage vom wilden Jäger erhalten hat[5]. Merkwürdig ist es, daß wahrscheinlich eben derselbe Mythus in Vorderasien eine ganz ähnliche Umgestaltung erlitten hat, in welcher sie auch dem Dichter des Hiob nicht unbekannt geblieben ist. Das Sternbild des Orion wird nämlich bei ihm als der riesige Thor bezeichnet, der mit unlösbaren Banden an den Himmel gefesselt ist[6]. Mit Recht hat man in ihm den gewaltigen Jäger Nimrod erkannt, und dieser ist wieder kein andrer als der höchste Gott der Assyrier Bel-Ninus[7]. Auch die Griechen kannten eine ähnliche Vorstellung von dem Orion. Aengstlich sieht sich bei Homer die Bärin des Himmels nach ihm

1) Berosus ed. Richter p. 49 γενέσθαι χρόνον, ἐν ᾧ τὸ πᾶν σκότος καὶ ὕδωρ εἶναι, καὶ ἐν τούτοις ζῶα τερατώδη ἰδιωφυεῖς τὰς ἰδέας ἔχοντα ζωογενεῖσθαι.

2) Sâma-Veda im Glossar S. 39 (unter evayâmarut).

3) Vgl. besonders Rig-Veda 2, 6, 9 v. 4. 5.

4) Rig-Veda adnot. p. XX. XXI.

5) Vgl. Grimm, deutsche Mythol. 1844 S. 871 ff. und die interessante kleine Schrift von W. F. Schwartz: der heutige Volksglaube und das alte Heidenthum S. 8 bis Ende.

6) K. 38, V. 31.

7) Movers a. a. O. S. 471 ff. S. 350 f.

um, und bei Hesiod fliehen die Plejaden vor ihm als ein Zug wilder Tauben (πελειάδες) [1].

Noch auf einen andern Mythus wird unsrer Meinung nach in dem Buche Hiob unzweifelhaft hingedeutet. Hiob sagt, indem er auf sein früheres Glück wehmüthig zurückblickt: „Ich dachte: in meinem Nest werd' ich sterben, und gleich dem Phönix die Jahre mehren. Ist meine Wurzel doch dem Wasser geöffnet und der Thau übernachtet in meinen Zweigen“ [2]. Das Bild des Phönix erscheint hier mit dem des ewig grünenden Baumes in enger Verbindung. Der ursprüngliche Sinn des Mythus (von dem natürlich der rein poetische Gebrauch desselben an jener Stelle völlig absieht) scheint uns folgender. Der Baum ist die Welt als Materie gedacht. So wurde die große Göttermutter Mylitta, die wie wir sahen die nämliche Bedeutung hat, unter dem Bilde eines Baumes dargestellt [3]. Der Phönix ist der in die Materie sich hineinsenkende schöpferische Geist, der so gleichsam auf jenem Baume sein Nest baut, aber nur, um sich hernach aus dessen Flammen wieder emporzuschwingen. So erblicken wir auf phönicischen und assyrischen Denkmalen unzähligemal die geflügelte Trias des göttlichen Lebens über dem heiligen Baume dargestellt [4]. Und nach einem Hymnus des Rig-Veda, dessen Sinn durch frühere Andeutungen klar sein wird, umschweben zwei befreundete Geister denselben Baum: der eine genießt von dessen süßer Frucht, der andere enthält sich ihrer [5]. Bekannt ist die großartige Ausführung des Bildes des Weltenbaumes Ygdrasil in der Edda. Auf das hohe Alter dieser Vorstellungen werden wir auch durch Burnouf's interessante sprachliche Bemerkung hingewiesen, daß das zendische Wort urvara (das lateinische arbor) sich im Sanskrit in der Bedeutung „Erde“ wiederfindet und eben so eine andre indische Benennung der Erde, bhûmi, dem deutschen Worte Baum entspricht.

Zuletzt gedenken wir noch der Nachklänge, welche der oben berührte mächtige Eindruck der Thierwelt auf das älteste Menschengeschlecht, wie ihn das Buch Hiob wiedergiebt, in den heidnischen Mythologien findet. Die Ueberfülle der ägyptischen Thiersymbolik, die einer genügenderen Deutung noch harrt, ist bekannt genug. Nilpferd und Krokodil, deren Beschreibung in den Reden Jehova's eine so bedeutende Stelle einnimmt, sehen wir häufig auf ägyptischen Bildwerken zusammen dargestellt. Besonders bemerkenswürdig aber scheint es uns, daß auf den assyrischen Denkmalen gerade fast alle die

---

1) Odyss. 5, 273f. Hesiod. opp. v. 619. S. O. Müller Orion im Rhein. Mus. II S. 11.

2) K. 29, 18. 19; vgl. den Kommentar.

3) Movers a. a. O. S. 575 ff. Vgl. den ganzen Abschnitt über die Aschera.

4) Vgl. die Abbildungen bei Lajard a. a. O. und die Ninivitischen Monumente bei Botta und Layard.

5) Rig-Veda 2, 3, 7 und die Erklärung des Scholiasten bei Langlois I S. 564.

übrigen im Buche Hiob so lebendig geschilderten Thiergestalten, der Löwe, der Stier, verschiedene Gattungen der Gemsen und Antilopen, der Strauß, das Roß, zum Theil mit staunenswerther Zierlichkeit ausgeführt, sich wiederfinden. Wie aber überall im Heidenthum für den getrübten Menschengeist auch jener lebhafte Eindruck der Thierwelt etwas Verlockendes hatte, ersehen wir aus den alten Schriftdenkmalen der Inder. Unschuldig erscheint es noch, wenn in den dem zu opfernden Roß gewidmeten vedischen Hymnen[1] dieses über sein Loos getröstet, wenn ihm ein leichter Tod durch geschickte Priesterhand gewünscht, wenn sein gedankenvolles Aussehn, seine ergebne Seele gerühmt und ihm vorgehalten wird, wie es nun bald, von Indra's und der Marut's Rennern emporgetragen, sich eines freundlichen Empfanges bei den Himmlischen erfreuen werde. Ein lebendiges Bild von dem Herabsinken eines geistig hochstrebenden Volkes in das Sinnliche giebt es dagegen, wenn man sieht, wie die rein thierische Zeugungskraft unmittelbar als Bild der höchsten geistigen Beziehungen gebraucht wird, wenn es z. B. von Indra heißt, er möge auf das Opfer sich stürzen wie ein Stier oder Hengst auf die Heerde[2]. Derselbe Geist spricht sich darin aus, wenn nicht bloß in der früher angeführten Stelle einer älteren Upanischad der Urmenschengeist (Pûruscha) die ihm dargebotnen Gestalten der Thiere verschmähend erst in der menschlichen seine Befriedigung findet, sondern wenn er sogar nach einer andern Darstellung sich selbst in Mann und Weib zertheilend, alle Thiergeschlechter dadurch in's Dasein ruft, daß er, ihre Formen nach einander bis zu den niedrigsten herab selber annehmend, sie selber zeugt. Wir sehen hier die Entartung des Sinnes, welcher sich in der Erzählung der Genesis von der Benennung der Thiere durch den ersten Menschen kund giebt. In reinerer poetischer Weise äußerte sich derselbe dagegen in der von Indien aus weit nach Westen sich verbreitenden Fabel. Vor allem wird niemand in dem Thierepos, wie es sich in den germanischen Wäldern selbstständig entwickelte, selbst in dessen durch die Reflexion hindurchgegangener Gestalt, die Nachwirkung des frischen Natursinnes verkennen, auf dessen reinere und entartetere Züge in der ältesten Menschheit wir so eben hingewiesen haben.

Hiermit schließen wir unsre vergleichende Darstellung. Wir hoffen dadurch sowohl manche Einzelnheiten der Hiob-Dichtung, als die Bedeutsamkeit des großen geistigen Kampfes, der ihren Inhalt bildet, in ein helleres Licht gesetzt zu haben. Wenn wir noch einmal alle die bunten Gestalten des Heidenthums, alle jene seltsamen Vermischungen des Niedern und Höhern, des Sinnlichen und Geistigen überblicken, die gleichsam als eben so viele Abgründe dicht an die reichen und gesunden Elemente des religiösen Bewußtseins der Urzeit grenzten, so werden wir nicht umhin können, Hiob als einen weltgeschichtlichen Typus jenes innern Kampfes aufzufassen, den in

1) Rig-Veda 2, 3, 5. 6.

2) S. die Erläuterungen cc).

verschiedener Weise alle die ehrwürdigen Erzväter zu bestehen hatten und von welchem auch jenem edleren Heiden eine Ahnung innewohnte, wenn er es aussprach, der Mensch sei wie zu einem heiligen Kampfe auf die Erde gesetzt, dessen Preis in dem Schauen alles des um ihn her Seienden und Geschehenden bestehe [1]. Wir werden es, wenn wir an die wundersame, oft einen großartigen Schein annehmende Vermischung des geistigen und leiblichen Lichts denken, wie sie überall in den ältesten Mythogien uns begegnete, nicht befremdlich finden, wenn Hiob mit solchem Nachdruck versichert, daß er das Licht nicht ansah wie's glänzte, noch den Mond prächtig wollend, daß sein Herz nicht im Stillen verlockt ward, noch mit der Kußhand er ihnen huldigte; wir werden uns ein um so lebendigeres Bild von der Seligkeit machen, mit welcher er, da er endlich das Angesicht des lebendigen Gottes schaute, ausrief: von Hörensagen nur hört' ich von dir, jetzt aber sahe dich mein Auge. Und haben wir früher in dem Sehnen des Angefochtenen nach dem sich offenbarenden Gott ein Bild der Sehnsucht gefunden, mit der die ganze Menschheit dem menschwerdenden Logos entgegenstrebte, vergegenwärtigen wir uns jetzt den Schmerz, mit welchem die Patriarchen das rings um sie her wachsende Heidenthum, die immer größere Verunstaltung ursprünglicher mächtiger Ideen gewahren mußten: so werden wir uns auch eine Vorstellung von der Tiefe des Gefühls machen können, welches einen Abraham erfüllte, wenn er, der getrübten vielgestaltigen Weisheit seiner chaldäischen Heimath nach des Höchsten Befehl entwichen, nicht nur selber das göttliche Angesicht zu schauen, sondern auch der Träger der Verheißung für die ganze Menschheit zu sein gewürdigt wurde, eine Freude, von welcher hernach der Mund der Wahrheit selber das Wort sprach: er sahe meinen Tag und freute sich.

Fünftes Kapitel.

Mit der Bestimmung der Zeit, in welcher das Buch Hiob abgefaßt ist, war man lange in einer ähnlichen Lage, wie die, in welcher man sich noch jetzt bei manchen Denkmalen des indischen Alterthums befindet; man schwankte zwischen Zeiträumen, die um mehr als ein Jahrtausend auseinanderliegen. Von dem Zeitalter Abraham's bis zu dem nach dem Exil ist fast kein Jahrhundert, in das man nicht seit den Zeiten des Talmud, oft auf die sonderbarsten Combinationen hin, den Dichter des Hiob gesetzt hätte. Insbesondre hat sich in dieser Beziehung die deutsche Gelehrtenwelt in einem nicht langen Zeitabschnitte durch zwei entgegengesetzte Extreme hindurch be-

1) Pythag. in Synes. Aegypt. II, 8 τὸν σοφὸν ἀλλ' οὐ δὲ θεάμονα εἶναι τῶν τε ὄντων καὶ γενομένων· παραγγεῖλαι γὰρ αὐτὸν εἰς τὸν κόσμον ὥσπερ εἰς ἄγωνα ἱερὸν ἐφ' ᾧ θεάσασθαι τὰ γενόμενα.

wegt. Gegen das Ende des vorigen Jahrhunderts sagt ein Schriftsteller, unter allen denjenigen, welche in solchen Dingen ein Urtheil haben, sei es ausgemacht, daß das Buch Hiob das älteste der ganzen heiligen Schrift sei. In den ersten Jahrzehenden des gegenwärtigen Jahrhunderts wurde es durch Gesenius' und de Wette's Ansehn ziemlich eben so allgemein, als Entstehungszeit die chaldäische Periode anzunehmen, bis dann wieder namentlich Ewald's gewichtige Stimme auch bei de Wette selbst ein Einlenken bewirkte, und es üblich wurde, das siebente Jahrhundert als die Zeit des Dichters anzunehmen.

Prüfen wir zuerst die Meinung derjenigen, welche dem Buche einen möglichst späten Ursprung beizulegen geneigt sind. Am weitesten ist in dieser Beziehung Vatke gegangen, der die Abfassungszeit in das fünfte Jahrhundert herabsetzt, aber, wie Hirzel mit Recht bemerkt, „ohne irgend einen der Sprache, oder dem historischen Hintergrunde des Buches entnommenen Grund, nur allein der innern Verwandtschaft mit den Sprüchwörtern wegen, welche mit Berufung auf Hartmann in Bausch und Bogen dem genannten Jahrhundert zugewiesen werden." Noch jetzt verbreiteter und durch manche scheinbare Gründe gestützt ist die Meinung, daß das Buch der Zeit des Exils oder der unmittelbar demselben folgenden seinen Ursprung verdanke. Zum Theil hing dieselbe mit der oben erwähnten im Anfang des vorigen Jahrhunderts beliebten, nationalen Deutung des Gedichtes zusammen, oder man glaubte wenigstens sonderbarer Weise die lebendigen Schilderungen des auf Erden verbreiteten Elends nur aus dem auf der Seele des Dichters lastenden nationalen Unglück erklären zu können. Man berief sich ferner auf die Aramäismen des Buches, während solche doch, wie wir z. B. aus dem Liede der Debora und dem zweiten Psalm [1] abnehmen, der ältesten poetischen Sprache eigenthümlich sind, und ihnen in dem Buche Hiob die zahlreichen, schon von Hieronymus [2] bemerkten, und aus jenem späten Zeitalter schlechthin unerklärlichen Arabismen zur Seite stehen. Wie wenig man Grund hatte, sich auf den angeblich persischen Ursprung der Vorstellung des Satan zu berufen, wird schon allein durch die in dieser Beziehung im vorigen Kapitel gegebenen Andeutungen erhellen. Es gehört ferner, wie Ewald mit Recht andeutet, ein starker Glaube an die eigene Lieblingsmeinung dazu, um die Entstehung eines in Gehalt und Sprache so vollendeten Werkes, wie des Buches Hiob in der Periode des tiefsten Verfalles der hebräischen Poesie für möglich zu halten. Endlich wird jene Annahme für jeden Unbefangenen schon dadurch unmöglich, daß Jeremias an mehreren Stellen deutliche Nachklänge des Buches Hiob hat. Das Umgekehrte anzunehmen, und den Jeremias für das Original zu halten, widerspricht sowohl dessen sonstigem bekannten schriftstellerischen Charakter, als der Beschaffenheit der betreffenden

1) בר Ps. 2, 12.

2) Praef. in Dan.

Stellen selbst.[1] Hier haben wir also nach der spätern Zeit hin einen festen Grenzpunkt, den wir nicht überschreiten dürfen.

Wir gehen zu der Ansicht über, welche unser Buch in das höchste Alterthum versetzt. Sie hing in älterer Zeit in der Regel mit der Verwechselung des Lebensalters des Dichters und seines Helden zusammen. Wie sie durch dogmatische Vorurtheile gestützt wurde, haben wir im ersten Kapitel bemerkt. David Michaelis fand sie dem Nützlichkeitsprincip, das wir ihn auch nach einer andern Seite hin in der Betrachtung des Buches Hiob verfolgen sahen, ganz angemessen, und suchte sie nach seiner nüchternen, demonstrirenden Methode zu begründen; da in geistvollerer Weise auch Herder sie zu der seinigen machte, erhielt sie eben im vorigen Jahrhundert jene Allgemeinheit, die wir oben berührten. So suchte man denn in dem Dichter bald einen Nachkommen des Nahor, bald einen Idumäer, bald einen in der grauen Vorzeit im wüsten Arabien lebenden Hebräer. Die Gründe, die man für ähnliche Meinungen anführte, waren besonders die, daß das mosaische Gesetz nirgends erwähnt werde, daß die Farbe des patriarchalischen Zeitalters in der ganzen Dichtung durchgehends zu erkennen sei, daß sich endlich die arabisirende Sprache am leichtesten so erklären lasse, da in jener Zeit die dialektischen Eigenthümlichkeiten noch nicht so scharf, wie später, sich geschieden haben. Man hat dagegen noch in neuerer Zeit vielfach Gegengründe vorgebracht, die uns wenig haltbar scheinen. Wenn z. B. Hävernick[2] von den zu jener frühen Zeit nicht passenden, in dem Buche sich kundgebenden Kenntnissen „in den verschiedenen Zweigen des menschlichen Wissens, wie Astronomie, Naturkunde, Geschichte der Völker" spricht, so beschränkt sich das Alles in Wahrheit doch auf so einfache Anschauungen, daß wir dieselben der patriarchalischen Zeit für fremd zu erachten keineswegs berechtigt sind. Denn damals wird man ebensowohl die hauptsächlichsten Sternbilder unterschieden, die Sitten der seltsamsten Thiere beachtet, und die Geschicke verdrängter, untergehender Stämme im Gedächtniß behalten haben, als einige Jahrhunderte später. Selbst die Entstehung des Bergbaus, dessen Schilderung man für ein so hohes Alterthum besonders auffällig fand, fällt aller Wahrscheinlichkeit nach in eine Abraham und den Patriarchen lange vorangehende Zeit, denn die von Lepsius[3] auf den ägyptischen Kupferbergwerken Peträa's entzifferten hieroglyphischen Darstellungen stammen theilweise von den Herrschern der vierten Dynastie, also aus dem fünften Jahrtausend vor Christo, und wenn man auch in jenen noch keineswegs genau durchforschten Berggegenden bis jetzt nur die Spuren zu Tage liegender

---

1) Vgl. Jer. 20, 14. 13 mit Hi. 3; Jer. 20, 7. 8 mit Hi. 12, 4; 19, 7. Jer. 49, 19 mit Hi. 9, 19. Klagel. 2, 16 mit Hi. 16, 9. 10; 27, 33 u. s. w. F. Kueper, Jer. S. S. interpr., pag. 164. ss.

2) Einl. III, S. 339.

3) Reise von Theben nach der Halbinsel des Sinai S. 9. 10.

Werke und keinen Grubenbau gefunden hat, so halten wir doch das Vorhandensein desselben für im höchsten Grade wahrscheinlich, da der künstliche viele hundert Fuß in die Erde gehende Schachtbau der Thebanischen Grabgewölbe den Inschriften gemäß in ein gleich hohes Alterthum hinaufweist und man denselben, wenn man ihn einmal anzuwenden verstand, zur Förderung von Metallen zu benutzen schwerlich unterlassen hat. — Ebensowenig können wir in der Erwähnung einzelner Pflichten, die mit den Forderungen des mosaischen Gesetzes übereinstimmen, oder in der Behauptung Hiob's, daß er nie „des Heiligen Gebote" verleugnet habe, eine nothwendige Anspielung auf die sinaitische Gesetzgebung erkennen, da jene Pflichten sich überall gleich blieben und auch der patriarchalischen Zeit ein geoffenbarter göttlicher Wille nicht fehlte. Dagegen hat Hävernick Recht, wenn er behauptet, das in dem Hiob herrschende tiefe Bewußtsein der Sünde und der Schuld lasse sich nur aus einem Hindurchgegangensein durch das Gesetz erklären. Und was die Hauptsache ist, es muß fast ebenso undenkbar erscheinen, daß ein so kunstvoll ausgeführtes Gedicht in die vordavidische Zeit, als daß es in die exilische falle. Allerdings zeigen der Siegsgesang des Exodus und das Lied der Debora, wie hoch sich schon so früh die Poesie der Hebräer zu erheben vermochte. Aber dies waren eben nur einzelne volksthümliche Gesänge, nicht ein größeres, kunstvoll gegliedertes Gedicht, wie das Buch Hiob, das in der Sicherheit, mit welcher es jeden Ton zu treffen, jedem Gefühl und jedem Gedanken die entsprechendste Form zu verleihen weiß, nothwendig eine vorhergegangene kunstgemäße Entwickelung sowohl der lyrischen als der gnomischen Poesie voraussetzt. So finden wir denn auch nach der Seite des Alterthums hin in der Davidisch-Salamonischen Zeit eine Grenzscheide für die Bestimmung des Alters unsres Buches.

Es bleiben die vier Jahrhunderte von etwa 1000—600 v. Chr. übrig. In diesen Abschnitt fallen zwei Blüthenperioden hebräischer Poesie, nämlich in den Anfang die der lyrischen und gnomischen, in den Schluß die der prophetischen Dichtung[1]. Fragen wir nun, mit welcher dieser beiden Perioden das Buch Hiob die größere innere Verwandtschaft zeige, so wird Niemand einen Augenblick anstehn, sich für die erstere zu entscheiden. Die dichterische Form ist durchaus die lyrisch-gnomische. Der Bau der Verse stimmt, wie oben gezeigt wurde, genau mit der in den Sprichwörtern üblichen Weise überein. Und auch in den Gedanken zeigt sich eine viel größere Aehnlichkeit mit den Psalmen und Proverbien, als mit der prophetischen Literatur. In der letztern herrschen ja die bestimmten im Mosaismus wurzelnden theokratischen Ideen, welche freilich auch der Davidisch-Salomonischen Poesie zu Grunde liegen, ohne doch aber ihr scharfes Gepräge jeder Aeußerung des frommen Gefühles und des religiösen Gedankens aufzudrücken. Es ist wahr, daß die hebräische Gnomik gewiß nicht mit Salomo zum vollen

1) S. die Erläuterungen dd).

Abschluß gelangte, und daß die davidische Psalmenpoesie bis in die exilische, ja nachexilische Zeit hinein in herrlicher Weise wiederklingt; aber dies sind doch eben nur Nachklänge, es sind Erscheinungen, deren treibende Kraft in einer frühern Zeit wurzelt, während das Buch Hiob nichts weniger ist, als ein solcher Nachhall, sondern sich vielmehr als einer jungen, frischen Kraft erwachsen zu erkennen giebt. Dazu kommt, daß sich auch der Hauch der Urzeit, welcher, wie wir sahen, das ganze Gedicht durchweht, weit leichter erklären läßt, wenn man dasselbe in eine Periode setzt, welche der patriarchalischen Einfachheit, obschon durch vielfache innere und äußere Kämpfe von ihr getrennt, doch selbst noch näher lag, als wenn man dasselbe sich in einer Zeit entstanden denkt, in welcher der Reichthum der entwickelten theokratischen Ideen das ganze Volk schon so durchdrungen hatte, daß selbst aus dem durch eine kräftige Alterthümlichkeit und eine gewisse Abgeschlossenheit sich auszeichnenden judäischen Berglande der Hirt Amos auftreten, jene Ideen, durch den göttlichen Geist getrieben, in der Hauptstadt des nördlichen Reiches zur Geltung bringen und als einen der Ersten sie schriftstellerisch auffassen konnte. Daß der Dichter in einem solchen Zeitalter von den dasselbe bewegenden geistigen Mächte abstrahirt und das Bild der innerlich und äußerlich einfachern Verhältnisse einer gänzlich entschwundnen Vergangenheit absichtsvoll erneuert hätte, das möchte nach modernem Maaßstab Zeichen hoher dichterischer Begabung sein, für das Alterthum aber wäre es nach allen Analogien nicht Kunst sondern Künstlichkeit. Ganz anders steht die Sache, wenn man das Gedicht in das Salomonische Zeitalter setzt, in welches, worauf wir hernach zurückkommen werden, nicht nur die Erinnerungen, sondern auch die Lebensmächte der Vergangenheit noch frischer hineinreichten. In eine ältere Zeit als die der blühenden prophetischen Literatur weisen uns nun auch einige äußere Zeugnisse, zwar nicht von derselben Unabweisbarkeit, wie die, welche das Vorhandensein des Buches Hiob im Jeremianischen Zeitalter darthun, aber doch immerhin von nicht unbedeutendem Gewicht. Im 19. Kapitel des Jesaias nämlich ist ein Vers beinahe völlig gleichlautend mit einem andern in der vierten Rede Hiob's und beide Stücke berühren sich außerdem auf eine deutliche, hinlänglich erkennbare Weise auch noch an einer andern Stelle.[1] Hitzig hat hier den Dichter des Hiob für den Nachahmer gehalten, aber die Gedanken sind bei demselben durchaus mehr selbstständig durchgeführt als bei Jesaias, bei welchem sie vielmehr den Eindruck einer Anspielung machen. Aehnliches gilt von den Berührungen, welche sich zwischen einigen Stellen des Amos und des Hiob wahrnehmen lassen[2]. Wird man aber einmal über die Zeit des Amos hinausgewiesen, so wird man schwerlich geneigt sein, bei der für

---

1) Vgl. Jes. 19, 5 mit Hi. 14, 11; Jes. 19, 13. 14 mit Hi. 12, 24. 25.

2) Vgl. Am. 4, 13 mit Hi. 9, 8; Am. 5, 8 mit Hi. 9, 9 u. 38, 31; auch Am. 9, 6 mit Hi. 12, 15.

die Poesie unfruchtbaren Periode des neunten und zehnten Jahrhunderts stehen zu bleiben und gelangt so an die Schwelle des Salomonischen Zeitalters. Und dafür, daß dem letztern die Dichtung des Hiob angehört, spricht nun auch endlich, daß die Sprache durchgehends vielfache Berührungen mit der der Psalmen und vorzugsweise mit der der Proverbien darbietet, eine Erscheinung, auf die zuerst aufmerksam gemacht zu haben Calmet's[1] Verdienst ist. Eine ganze Anzahl von Wörtern, die Calmet schon ziemlich vollständig zusammengestellt hat und aus denen er freilich mit Unrecht geradezu auf Salomo als den Verfasser des Buches schließen wollte, finden sich nur in den Proverbien und dem Buche Hiob. Zwar könnte man auch dies daraus zu erklären suchen, daß sich der Dichter in die älteren Muster der Lyrik und Gnomik ganz hineingelebt, und dadurch auch deren sprachliche Eigenthümlichkeiten sich angeeignet habe; aber dem widerspricht wieder die anderweitige großartige Eigenthümlichkeit des ganzen Buches, das ja keineswegs ein bloßer Zusammenfluß äußerlich vereinigter lyrischer und didaktischer Elemente ist, sondern in welchem sich der Dichter eine eigne Kunstform selbstständig geschaffen hat. Es bleibt daher nichts andres übrig, als die erwähnte Uebereinstimmung aus der gemeinsamen Sprachweise der Zeitgenossenschaft abzuleiten. Und so scheint uns schon jene sprachliche Eigenthümlichkeit für sich hinreichend, die Gleichzeitigkeit des Buches Hiob mit der Blüthe der hebräischen Lyrik und Gnomik zu erweisen, durch das Hinzutreten der vorher angeführten Momente aber jener Beweis zu einem hohen Grade der Gewißheit erhoben zu werden.

Sehen wir uns nach den Gründen um, mit welchen man den Ursprung des Buches Hiob am Ende des oben bezeichneten Zeitabschnittes zu erhärten meint, so ist keiner derselben von irgend welchem Belang. Denn wenn Ewald trotz der von ihm hochgerühmten künstlerischen Vollendung des Werkes nach der andern Seite hin auf ein die etwas spätere Zeit verrathendes Zerfließen der Sprache und der Darstellung sich beruft, so ist dies etwas zu Unbestimmtes, zu sehr auf subjektives Belieben Gegründetes, als daß sich daraus irgend ein Beweis entnehmen ließe. Auch die Stellen, in welchen die spätere unglückliche Zeit des judäischen Staates durchblicken soll, können nur auf willkürliche Weise dahin gezogen werden. Denn wenn Hiob ausruft: „die Erde ist in der Ruchlosen Hand gegeben", bedarf es, um dies zu erklären, fürwahr nicht jener spätern Zeit, sondern schon ein David konnte, wenn er, selber im Unglück, das Glück seiner übermüthigen Feinde sah, Aehnliches zu äußern versucht werden. Das vierundzwanzigste Kapitel versteht ja Ewald selbst von dem traurigen Schicksal, welches den Ureinwohnern von den spätern Eindringlingen bereitet war; man sieht daher nicht ein, warum dieses Schicksal nicht ebenso gut, wie im siebenten, schon im zehnten Jahrhundert beklagt werden konnte. Am meisten Schein hat noch die Schilderung der

1) Dissertations sur l'écriture sainte II p. 168.

gestürzten, gefangenen, fortgeführten Völker, Priester und Könige im zwölften Kapitel, wobei man, wenn nicht an das Schicksal des judäischen Volkes selbst, doch an das des verbrüderten samaritanischen denken zu müssen glaubte. Aber wir wissen, daß dergleichen Katastrophen in den Geschicken der Völkerstämme so alt sind, als irgend welche Erinnerung in die Urzeit hinauf reicht. Am Indus, wie am Jordan sehen wir schon im zweiten Jahrtausend vor Christo die Völker sich einander drängen und anfeinden, und ein Dichter zu Salomo's Zeit hatte ebenso viel Gelegenheit dies als häufig wiederkehrenden Vorgang rings um sich her zu gewahren, als ein Zeitgenosse des Nahum oder des Habakuk. So fallen alle für eine spätere Zeit geltend gemachten Beweise in sich selbst zusammen.

Wir gehen zu der Untersuchung über den Ort der Abfassung unsres Buches über. Mit Unrecht meint Stickel[1], dasselbe könne deshalb nicht zu Jerusalem oder im nördlichen Reiche verfaßt sein, weil alle dort entstandenen Werke ein deutliches Kennzeichen ihrer Heimath an sich tragen. Man sieht nicht recht ein, worin denn eigentlich diese Kennzeichen bestehen sollen. Dagegen hat Stickel zu Gunsten der Annahme, daß Süd-Judäa des Dichters Heimath gewesen sei, manches Interessante und Scharfsinnige beigebracht. Jedenfalls kennt derselbe die Natur des nördlichen Arabiens und die Weise des arabischen Nomadenlebens nicht bloß aus der Erzählung Anderer, sondern aus eigner Anschauung. Ein künstliches Sichhineinversetzen in fremde Naturverhältnisse ist dem Alterthum fremd. Nirgend besser, als in dem südlichen Gebirgslande konnte er ferner noch in seiner eignen Zeit ein Abbild des patriarchalisch-einfachen Lebens haben. Dort wohnte ein frisches, kräftiges, geistig begabtes Geschlecht. Nicht mit Unrecht erinnert Stickel daran, wie jene kluge Frau, deren Vermittlung Joab in Anspruch nahm, aus Thekoa gebürtig war, und wie vor Allem derselben Gegend jener Prophet entstammte, dessen wir schon oben gedachten, Amos, der kühne Hirt, der sich in die verderbte nördliche Königsstadt wagte, der Ungelehrte, und doch so treffend und mächtig Redende. Merkwürdig ist es nun, daß, wie Stickel nachweis't, selbst dialektische Eigenheiten jenes Propheten in dem Buche Hiob ihre Analogien haben, nämlich die Erweichung der Gutturale und die Vertauschung der Zischlaute nach demselben Gesetz, das sonst zwischen dem Hebräischen und Arabischen obwaltet[2], Erscheinungen, die nach Stickel's richtiger Bemerkung, wenn sie auch an sich unbedeutend erscheinen, doch im Zusammenhange mit den andern Momenten aufhören Zufälligkeiten zu sein. Und so liegt es denn auch nicht außer dem Bereiche der Wahrscheinlichkeit, daß das Buch Hiob in dem judäischen Gebirge, in welchem es entstanden, am frühesten verbreitet war und daß eben dadurch Amos zuerst veranlaßt wurde, aus

1) Hiob S. 269.

2) מתאב für מתעב 6, 8; מסרף für משרף 6, 10; בושם für בוסם 5, 11; ישחק für יצחק 7, 16. Vgl. Stickel S. 276.

demselben, indem er die Herrlichkeit Gottes in der Natur schilderte, einzelne Züge aufzunehmen. Es kommt hinzu, daß dort im Süden Hiob's Heimath nicht fern, daß gerade dort die Sage von demselben gewiß am meisten verbreitet war. Ein großer Handelsverkehr führte dem aufmerksamen Beobachter eine reiche Fülle mannigfacher Lebensbilder zu. Gerade dort kreuzten sich die gewöhnlichen Wege der themanitischen und sabäischen Karawanen, die in der schönen Schilderung der Lugbäche[1] neben einander genannt werden. Zu einem solchen vieldurchwanderten Grenzlande paßt es auch trefflich, daß Hiob die Freunde, indem er sie durch die Erfahrung schlagen will, auf das Zeugniß weitgereis'ter Wanderer hinweis't. Von jenen südlichen Landschaften aus war es endlich auch, zumal im Salomonischen Zeitalter, ein Leichtes, mit einer der zahlreichen hindurchpilgernden Karawanen das nicht eben weit entfernte Aegypten zu erreichen, welches unser Dichter nach mehrfachen Spuren unzweifelhaft gesehen hat.

Denn in diesem Punkte müssen wir Hirzel gegen Stickel beistimmen, wenngleich jener mit Unrecht aus der genauen Bekanntschaft des Dichters mit jenem Lande schließen zu können geglaubt hat, daß derselbe einer von den unter Pharao Necho dorthin geführten Juden gewesen sei. Stickel wendet zwar ein, daß auch andere Stellen des alten Testamentes eine genaue Bekanntschaft mit der Natur und den Sitten Aegyptens verrathen, ohne daß man dadurch zu der Annahme berechtigt sei, die Verfasser haben sich jene nicht durch fremde Mittheilung, sondern durch eigne Anschauung erworben; namentlich gelte dieses von der bekannten, gegen Aegypten gerichteten Weissagung des Jesaias. Aber so richtig dies an und für sich ist, so wenig trifft doch die daraus gezogene Folgerung für das Buch Hiob zu. Denn wenn ein die göttlichen und menschlichen Dinge mit tiefem, aufmerksamem Blick verfolgender Prophet über Aegypten redet, so ist es ganz in der Ordnung, daß er in seinen Schilderungen diejenigen Züge gebraucht, die er aus dem, was er von Anderen über jenes Land erfahren, sich als die besonders eigenthümlichen entnommen hat. Die Anklänge an ägyptische Sitten und ägyptisches Leben, welche uns in dem Buche Hiob entgegentreten, sind dagegen von der Art, daß sie, da die Natur des behandelten Gegenstandes sie keineswegs nothwendig mit sich bringt, als unwillkührliche Reminiscenzen erscheinen müssen. Dahin rechnen wir (denn Manches hat man allerdings ohne Grund hierher gezogen) die Erwähnung der flüchtigen Papyruskähne, des schriftlichen Rechtsverfahrens, der in den Grabkammern aufgestellten, gleichsam über der Gruft wachenden Bilder der Verstorbenen. Vor Allem aber ist es völlig unmöglich, daß der Dichter das Krokodil und das Nilpferd nicht nur mit der höchsten poetischen Lebendigkeit, sondern auch mit einer bis in die kleinsten Einzelnheiten reichenden Treue hätte schildern können, ohne daß er sie selbst zu beobachten Gelegenheit gehabt hätte. Wir werden in dem Kommentar

---

1) Kap. 6, 19; Stickel S. 271.

zeigen, daß die angeblichen Ungenauigkeiten, welche Stickel in jenen Schilderungen wahrzunehmen glaubt, auf Mißverständnissen beruhe, und daß wir hier nicht, wie Aeltere meinten, ein Ausmalen fabelhafter Wunderthiere, statt der Wirklichkeit, oder, wie Hävernick sich euphemistisch ausdrückt, ein „poetisches Idealisiren" vor uns haben, sondern ein bis ins Einzelne hinein getreues Auffassen der Naturwahrheit.

Durch die Resultate der bisherigen Untersuchung glauben wir einen hinlänglich festen Boden gewonnen zu haben, um den Versuch einer Andeutung der Lebensverhältnisse des Dichters zu wagen, aus welchen sein großes Werk hervorgegangen ist. Letzteres meinen wir natürlich nicht in dem Sinne, in welchem Manche die größten und göttlichsten Erscheinungen in der Menschenwelt mit einer angeblich organischen, im Grunde aber mechanischen Nothwendigkeit zu construiren und gleichsam das Bewegende aus dem Bewegten, das Schöpferische aus dem Geschaffenen abzuleiten versuchen, eine Betrachtungsweise, der sich doch jede höhere geistige Kraft, alles wahrhaft Geniale, alles dasjenige, was nach Luther's treffendem Ausdruck[1] die Wundermänner in der Geschichte ausmacht, völlig entzieht, geschweige das Werk des heiligen Dichters, in welchem wir mehr erkennen als einen bloß menschlichen Genius, welchen wir getragen sehen von demselben göttlichen Geiste, der als beseelendes schöpferisches Princip durch alle die mannigfaltigen Gestalten der heiligen Schriften hindurchgeht. Es kommt uns vielmehr nur darauf an, auch hier der großen göttlichen Oekonomie nachzugehen, nach welcher auf der andern Seite, woraus auch wieder ein Mechanismus andrer Art würde, die höhere bewegende Kraft nicht wie ein Deus ex machina in die Welt eintritt, sondern überall Göttliches und Menschliches, Inneres und Aeußeres, Individuelles und Allgemeines zusammenwirken. — Wir machen ferner mit unserm Versuch keine Ansprüche auf genaue geschichtliche Wahrheit, sind uns aber auch bewußt, daß derselbe keineswegs auf zufälligen, willkürlichen Kombinationen beruht, und etwa in eine Klasse mit den Entdeckungen Harduin's zu setzen wäre, der in seiner Chronologie mit großer Sicherheit berechnet zu haben meint, daß Hiob im fünfunddreißigsten Jahre des Königs David gestorben sei, und daß Salomo im dritten Jahre seiner Regierung dessen Geschichte beschrieben habe. Denn die Elemente, auf deren Kombination es ankömmt, beruhen auf der Grundlage aller vorhergehenden wissenschaftlichen Untersuchungen. Sie werden sich auch zu einem andern Bilde zusammenfügen lassen, denn der Reichthum des Lebens besteht eben in dem mannigfachen Spiele der durch kein äußerliches Gesetz zu bestimmenden Möglichkeiten, aber wir glauben, daß es in dem vorliegenden Falle von wissenschaftlichem Interesse ist, sich irgend eine in sich wahre Möglichkeit zu vergegenwärtigen, in welcher die aus dem Gedichte selbst entwickelten innern und äußern Beziehungen des Dichters sich zu Einem Bilde vereinigen lassen.

---

1) In der Auslegung des 101. Psalms.

Der Dichter war, wie wir sahen, aller Wahrscheinlichkeit nach in der südjudäischen Berglandschaft geboren. Man fühlt ihm überall an, wie er von frühe auf in der Wüste, auf den Triften und den Bergeshöhen heimisch gewesen ist, wie er mit den allgemeinen Eindrücken und den besondern Erscheinungen des dort sich bewegenden Lebens vertraut ist. Er hat die flüchtigen Thiere der Wüste mit scharfem Auge beobachtet; er hat auf den Felsen der rauhen Thäler die Gemsen und den wilden Oryx vorüberfliegen sehn; er hat die Noth der verschmachtenden Karavanen, die er mit so lebhaften Zügen in seinem Gedichte schildert, schon früh selbst mitempfunden. Möglich, daß er wie vor ihm David und nach ihm Amos in jenen Gegenden die Schafe weidete; vielleicht hat er, wie jener, als Jüngling mit dem die Heerde anfallenden Löwen gekämpft und so hernach aus eigner Anschauung dem Hiob das Bild in den Mund gelegt, daß Gott ihn wie einen Löwen verfolge. Dabei gewann er unter den einfachen Verhältnissen seines eignen Lebens die großen Erinnerungen der Patriarchenzeit lieb, eine ähnliche, einfach tiefe Frömmigkeit, ein mächtiger Eindruck des allgewaltigen, unnahbaren und doch zu den Menschen sich herablassenden Gottes bemächtigte sich früh seiner Seele. Aber auch das eigentlich mosaisch-theokratische Element konnte seinem leicht erregbaren Geiste nicht fern bleiben. Wir wissen ja, daß die Poesie der Psalmen und der Sprüche und zwar beide in ihrer ersten frischen, des ganzen Lebens sich bemächtigenden Gewalt einen tiefgreifenden Einfluß auf ihn ausübten. Waren es doch auch eben die Felsenthäler seiner Heimath, in denen die frühesten Psalmen des königlichen Sängers erklungen waren. Dort hatte der von Saul bis in den Tod Verfolgte zahlreiche treue Freunde gefunden, denen er bei der glücklichen Wendung seines Schicksals durch reichliche Gaben sich dankbar zu erzeigen nicht ermangelte [1]. Gewiß lebte die Kunde davon zugleich mit den heiligen Liedern in jenen Stämmen und Familien noch lange fort. Und so mochte denn auch durch solche noch frische Erinnerungen der Dichter des Hiob in die Psalmenpoesie David's und seiner Sänger eingeführt werden. Diese aber war ja durchgehends von den im Mosaismus wurzelnden Ideen bestimmt. Es durchdringt sie die Freude an dem objektiv gegebenen göttlichen Wort, es strahlt uns vielfach aus derselben die ideale Auffassung des theokratischen Königthums als des Mittelpunktes für das einst die ganze Erde umfassende Gottesreich entgegen. Ja, David glaubte schon zur Zeit seiner Verfolgung die Erfüllung jener großen Hoffnung in der Nähe zu erblicken; in dem ihm verheißenen Königthum sah er schon die Verwirklichung der dem Abraham gegebenen Verheißung beginnen [2]. Dennoch trat das messianische Element in der davidisch-salomonischen Periode nur als ein zuerst aufflammendes Licht, nicht als eine klar gefaßte, das Leben bestimmende Macht auf: sie dazu zu erheben, war

1) 1 Sam. 30, 26—31.

2) S. die Erläuterungen εε).

dem weit spätern jesaianischen Zeitalter vorbehalten. So können wir denn auch von dem Dichter des Hiob annehmen, daß jene theokratischen Ideen ihn wohl einmal ergriffen und begeisterten, daß sie aber durch die sich trübenden Zeiten wieder in den Hintergrund gedrängt wurden. Er sah ja aller Wahrscheinlichkeit nach das Sinken des Reiches in Salomo's späterer Zeit, er erlebte vielleicht noch unter Rehabeam den Einfall der Aegypter und die Plünderung Jerusalems. Um so mehr wandte sich sein Geist zu den Eindrücken seiner Kindheit, zu den großen Erinnerungen der Patriarchenwelt zurück; war die Hoffnung auf eine Wiedervereinigung der zertrennten Glieder der Menschheit unter der Herrschaft des Einen Gottes weit in die Ferne gerückt, so beschäftigte ihn um so mehr der Gedanke an die Zeit, in welcher jener innerliche und äußerliche Zwiespalt des Menschengeschlechts noch nicht so allgemein, wie in der Gegenwart, um sich gegriffen hatte, in welcher auch unter den Heiden einzelne hervorragende Männer den ursprünglichen Glauben an den einigen Gott bewahrend, wie Felsen im Meere hervorgeragt hatten. Er gedachte des übermüthigen titanischen Geschlechts, welches durch seine Empörung gegen Gott jenen Zwiespalt selber hervorgerufen hatte. Die Sagen von den ungebändigten Kräften der Urzeit, von den eine Welt des Chaos erfüllenden Ungeheuern, deren Anklänge ihm auch bei den benachbarten heidnischen Stämmen überall entgegentönten, erschienen ihm wichtig und bedeutungsvoll. Dabei erstarb sein Sinn für die Eindrücke der äußern Welt nicht. Bei den durch das Land ziehenden zahlreichen Karavanen, den עברי דרך[1], mit denen er vielleicht schon als Knabe gern verkehrt hatte, liebte er jetzt, sich nach den Zuständen ferner Länder zu erkundigen und bekam freilich wohl oft die schmerzliche Antwort, daß Frevel und Gewalt auf Erden herrschen. Ja, es zog ihn selbst nach dem alten Wunderlande, nach Aegypten, oder wenn irgend welche äußere Verhältnisse ihn dahin führten, wurde doch dadurch zugleich ein in seiner Seele ruhendes Verlangen gestillt. Unternahm er von der südlichsten Grenze des jüdischen Landes aus diese Reise, so konnte er leicht auf dem Wege die alten ägyptischen Bergwerke im Westen der petrāischen Halbinsel, jene Kolonien, welche die Aegypter nach den hieroglyphischen Inschriften Mafkat d. h. das Kupferland nannten, berühren[2]. Hier stieg er, der auf den Bergen und in der Wüste frei umherzuschweifen gewohnt war, in die dunkle Tiefe hinab, in der der Mensch „der Finsterniß ein Ende zu machen und sie genau zu durchforschen wagt", zu der Stätte, wo die Gesteine von Gold und Saphir erglänzen, „auf dem Stege, den der Aar nicht kennt, den des Geiers Auge nicht erspähte, den das stolzeste Raubthier nicht betrat, auf dem der Löwe nicht streifte". Dort ergriff ihn der Gedanke, wie der Mensch wohl die Tiefen der Erde, aber nicht die der ewigen göttlichen Weisheit zu ergründen vermöge. Er betrat

1) K. 21, 29.

2) S. die Erläuterungen ff).

das alte Aegypten, er gab sich mit seinem immer noch jugendlich frischen Geist den neuen Eindrücken hin. Er sah auf dem Nil die leichten Papyrusschiffe an sich vorüberfliegen; er gewahrte das röthlich durch die Fluth schimmernde Auge des Leviathan, er verstand, warum die Aegypter „die Wimpern der Morgenröthe“ damit bezeichneten. Auch die abenteuerliche Gestalt des Behemoth sah er aus dem Strome hervortauchen, und erforschte gern von Andern, was er Näheres über dasselbe wahrzunehmen selbst nicht Gelegenheit fand. Er betrat die steinerne Welt der Gräber, er stieg in die Gewölbe hinab, in denen die Bilder der Todten über ihrer Gruft Wache hielten. Auch das bunte Gewirr des Lebens fesselte ihn; die strenge Förmlichkeit der Gerichte, der feierliche Ernst in der üblichen Auswechselung der Urkunden berührte ihn seltsam. Aber wohl wurde ihm dort gewiß nicht, und einen tiefen Eindruck der menschlichen Vergänglichkeit nahm er auch von dort mit hinweg; waren doch zwei Blüthezeiten des alten Aegyptens schon damals längst vorüber; er vernahm ernst die Kunde von den vielen dahingeschwundenen Königsgeschlechtern, „die prächtige Trümmer sich erbauten“.

In die Heimath zurückgekehrt, verfaßte er, gewiß schon in reiferem Mannesalter, sein großes Werk. Er wählte zu dessen Gegenstande eine der Sagen aus jenem hohen Alterthum, das ihn immer wieder und wieder angezogen hatte; die von derselben umfaßten Personen gehören zu jenen Dienern Gottes unter den Heiden, die von jeher seine besondre Theilnahme erregt hatten. Aber es kam ohne Zweifel noch etwas Andres hinzu, das ihn zu der Behandlung gerade dieses Stoffes bestimmte. Er muß selbst irgend ein hartes Leiden, eine schwere Anfechtung erfahren haben; er muß irgend einmal in seinem Leben zu jener gegen Gott anstürmenden Verzweiflung versucht worden sein, die er in Hiob so ergreifend darstellt. Alles das, was bald drohend, bald lockend an den Menschen herantritt und das innerste Heiligthum der Seele gefährdet, muß er selbst im heißen Kampfe kennen gelernt haben. Und so wurde ihm nun, nachdem er sich zu höherer Klarheit hindurchgerungen und dieselbe als fortan unverlierbares Gut sich zu eigen gemacht, nachdem er das köstlichste Kleinod, die heiß erstrebte, in der Nähe und in der Ferne lange umsonst gesuchte göttliche Weisheit endlich in der Furcht des Herrn und in der demüthigen Hingebung an ihn gefunden hatte, das schöne Loos zu Theil, in stiller Verborgenheit, in seliger Hingebung an die erleuchtende göttliche Gnade alle die Anschauungen und Erfahrungen eines reichen Lebens zusammenzufassen, und das große aus ihnen geborene Gedicht als einen immer auf's neue wirksamen Lebenskeim der Zukunft anvertrauen zu können.

Betrachten wir nun die weitere Geschichte des Buches. Gewiß verfehlte dasselbe bei manchen der Zeitgenossen, die alle einzelnen in der Gegenwart wurzelnden Züge desselben leicht verstehen konnten, nicht eines tiefen Eindrucks. Ob dieser aber ein sehr verbreiteter gewesen sei, müssen wir dahin-

gestellt sein lassen. In derjenigen Zeit, die von da ab zuerst wieder eine reiche poetische Literatur darbietet, in dem Jahrhundert des Jesaias, sind die Anspielungen auf das Buch sehr vereinzelt. Es klingt eben in den früheren Propheten nur selten ein dem Hiob verwandter Ton an. Anders ist es in der Zeit des Jeremias und des Exils. Das tiefe Wehe, das damals die Nation traf, und das die edelsten Geister derselben am bittersten empfanden, brachte denselben das Buch Hiob mit seinen Schmerzestönen und seiner Wehmuth über die Nichtigkeit alles Irdischen besonders nahe, und ließ sie zugleich in dieser Dichtung den Trost suchen, der bei tieferem Eindringen reichlich in ihr zu finden war. Auch der Umstand, daß dieselbe eine veräußerlichte Vergeltungslehre bekämpfte, mußte ihr bei den edler Gesinnten gerade in einer Zeit besonders Eingang verschaffen, in welcher es darauf ankam, den gesunkenen Muth wieder aufzurichten, und der Verzweiflung zu wehren, welche sich bei dem Gedanken an die auf ganzen vorangegangenen Generationen lastende Schuld Vieler bemächtigt hatte. So hat man mit Recht bemerkt, daß Ezechiel mit bestimmter Beziehung auf unser Buch es ausspricht, daß die Kinder die Schuld der Väter nicht tragen sollen. Nach dem Exil tritt uns sogleich in einem herrlichen Rettungspsalm[1] eine deutliche Anlehnung an eben jenes Buch entgegen.

Wann dasselbe in den Kanon der heiligen Schriften aufgenommen worden sei, läßt sich in keiner Weise bestimmen. Der Platz, welchen es nach den Psalmen und Sprüchwörtern erhalten hat, ist insofern ein sehr passender, als sich, wie wir sahen, in der Hiob-Dichtung die Blüthe lyrischer und gnomischer Poesie vereinigt. Ueber das zu Josephus Zeit, wie es scheint, schon herrschend gewordene Mißverständniß, als wolle das Buch reine Geschichte sein, ist schon oben gesprochen worden. Ebenso erinnerten wir daran, daß derselbe Schriftsteller es noch verschmäht, dem Hiob im Zusammenhange der Geschichte eine willkürliche Stelle anzuweisen. Dagegen giebt ein Zusatz am Schluß der Septuaginta, dessen Entstehungszeit sich nicht mehr bestimmen läßt, dem Hiob eine Genealogie, indem er ihm mit dem nach der griechischen Schreibart gleichlautenden edomitischen Könige Jobh verwechselt. Die späteren mannigfachen jüdischen Versuche ähnlicher Art einzeln anzuführen, würde ohne Interesse sein. Von den theologischen Discussionen, deren Gegenstand Hiob schon zur Zeit der Mischna war, ist früher Einiges erwähnt worden. Nach dem von Ewald in Auszügen mitgetheilten Kommentar des Saadja-Gaon und zweier Anderer[2] scheint es, daß schon vor jenem, also vielleicht nicht lange nach dem Schluß des Talmuds hebräische Kommentare über das Buch verfaßt worden sind.

Wir werfen einen flüchtigen Blick auf das Element jüdischer Sage, das sich an die Geschichte Hiob's angeschlossen hat. Der erste kleine, nicht

1) Ps. 107.

2) In Ewald's und Duke's Beiträgen ꝛc.

ganz ungeschickte, obgleich auch nicht bedeutende Versuch dichtender Weiterbildung ist das Einschiebsel im zweiten Kapitel der Septuaginta, welches der Frau des Hiob statt des kurzen und kräftigen „gieb Gott den Abschied und stirb" eine etwas längere Rede in den Mund legt. „Bis wann willst du ausharren, ruft jene dem Hiob zu, indem du sprichst: Siehe ich will noch ein wenig warten, entgegensehend der Hoffnung meines Heiles. Denn siehe, verschwunden ist dein Gedächtniß von der Erde, deine Söhne und Töchter, meines Schooßes schmerzliche Frucht, die ich umsonst unter Mühen gebar; du selbst aber sitzest da in der Verwesung des Gewürms, unter freiem Himmel übernachtend; und ich als Irrende und als Tagelöhnerin wandle von Ort zu Ort, von Haus zu Haus, auf die Sonne wartend, bis sie untergehe, auf daß ich raste von den Mühen und von den Schmerzen, die mich umringen, die jetzt fest mich halten. So sprich denn ein Wort wider den Herrn und dann stirb!" — Wenn anderen Erzählungen des alten Testaments die jüdische Sage ein buntes Gewand des orientalischen Mährchenzaubers übergeworfen hat, so scheint sich die in wenigen großen Zügen abgerundete Geschichte Hiob's gegen eine solche Umbildung gesträubt zu haben. Ein Ansatz dazu läßt sich jedoch nicht verkennen, wenn in dem Targum einerseits Hiob's Frau als Jakob's Tochter Dina bezeichnet und andrerseits statt der überfallenden Sabäer die mächtige Zauberin Lilith, einst Adam's Weib, jetzt Königin von Semargad (wahrscheinlich Samarkant) eingeführt wird, wenn ferner in dem Midrasch statt der drei Freunde, die ein jeder von seinem Ort kommen, geradezu drei Dämonen aus der Hölle emporsteigen, denn — heißt es — der Ort ist die Hölle[1]. Sonst sind die meisten weiter vorkommenden Ausmalungen der Hiobsage meist kleinlicher Art, wie wenn z. B. der Zorn Satans gegen Hiob daraus abgeleitet wird, daß dieser nur Brandopfer dargebracht und daher jenem niemals einen Opferantheil übriggelassen habe[2]). Von ähnlichem Charakter sind die zwei im Koran über Hiob vorkommenden Erzählungen[3], die wahrscheinlich aus jüdischer Quelle geflossen sind.

Was die mittelalterliche Blüthenzeit der neuhebräischen Literatur anbelangt, so ist das in derselben so reich entwickelte exegetische Streben auch dem Buche Hiob in hohem Maaße zu Gute gekommen. Der Charakter der bekannten Ausleger Aben Esra, Kimchi, Jarkhi, Nachmanides bleibt sich auch hier gleich. Der letzte namentlich ist gerade in Betreff des Hiob reich an manchen scharfsinnigen, auch für die Auffassung des Ganzen wichtigen Bemerkungen. Alle haben den Vorzug, daß ihnen die hebräische Sprache gewissermaßen wieder zu einer lebendigen geworden ist, und Keinem der Genannten fehlt es an Scharfsinn und Gelehrsamkeit. Alle leiden dagegen unter der

1) Midrasch Qoheleth fol. 100.

2) Jalqut chadasch fol. 40.

3) In der 21. und in der 38. Sure. Vgl. Flügel's Artikel „Hiob bei den Muhamedanern in Ersch u. Gruber Encycl."

Macht einer vielfach verkrüppelten Tradition, welche der tiefern und gesundern Auffassung des Einzelnen, wie des größern Zusammenhanges hindernd in den Weg tritt. Dazu kommt noch bei dem etwas spätern Gersonides das Interesse einer scholastischen Dialektik, die überall auch in der Auslegung ihre künstlichen Constructionen durchführen will. Nichtsdestoweniger ist sein Kommentar der bedeutendste unter allen, welche die rabbinische Literatur für das Buch Hiob darbietet, reich an feinen, sowohl sprachlichen, als sachlichen Bemerkungen, und in der Form ein Meisterstück exegetischer Kunst. Gersonides giebt nämlich zuerst immer eine Erklärung der einzelnen schwierigen Wörter einer Rede, dann eine genaue Darlegung des Gedankenganges, und zuletzt eine kurze Darstellung des Verhältnisses, welches die einzelne Rede zu dem Plane des Ganzen einnimmt[1]. Er ist aber auch der letzte jüdische Ausleger, der für unser Buch etwas Selbstständiges und Bedeutendes geleistet hat.

Wir gehen zu der Geschichte des Buches Hiob bei den Christen über. Im neuen Testamente wird auf dasselbe sehr selten Bezug genommen. Es verhält sich in dieser Hinsicht mit der apostolischen Zeit ähnlich, wie mit der jesaianischen. Die specifisch-theokratischen Ideen, durch das Christenthum verklärt und vollendet, traten zu sehr in den Vordergrund, als daß die in einer allgemeinern Sphäre sich bewegenden Anschauungen des Buches Hiob sich hätten vorzugsweise geltend machen und in ihrer mehr verborgenen Beziehung auf die Theokratie hätten erkannt werden können. Merkwürdig ist es indeß, daß der Apostel Paulus gerade da, wo er im Römerbriefe von der Tiefe und dem Reichthum und der Erkenntniß Gottes, der den Rathschluß der Erlösung aus freiem Erbarmen hinausgeführt hat, in begeisterten Worten redet, in drei aufeinanderfolgenden Versen sich einzelner Anspielungen auf das Buch Hiob bedient, in welchem ja auch das Staunen und die Bewunderung dem Rathschluß Gottes gegenüber das herrschende Gefühl ausmachen. — Jakobus erwähnt im 5. Kap. seines Briefes Hiob als Muster der Geduld und den durch den Herrn herbeigeführten glücklichen Ausgang seines Schicksals. Hier scheint man nun schon früh nach der durch Augustinus vertretenen Weise die Worte τέλος τοῦ κυρίου auf den Tod Christi bezogen, und darnach in dem Leiden Hiob's ein typisches Vorbild des Leidens Christi erblickt zu haben, wie denn auch nach dem Zeugniß des Ambrosius[2] und des Pseudo-Origenes[3] unser Buch zu den kirchlichen Lectionen in der stillen Woche gebraucht wurde. Jenen Gesichtspunkt verfolgen in der Auslegung unsres Buches die ältesten Ausleger der römischen Kirche, insbesondre Philippus Presbyter und Gregor der Große. Ihnen war offenbar der Geist

---

1) ביאור המלות, ביאור הדברים und הכלל העולה מהדברים.

2) Ep. 33 ad Marcellinam. Vgl. S. J. Baumgarten das Buch Hiob S. 39.

3) In dem unter Origenes Werken in lat. Sprache aufgenommenen Kommentar über das Buch Hiob.

der ganzen Dichtung fremd. So vermochten sie denn auch das Einzelne nicht in seiner Wahrheit aufzufassen und weil sie doch irgend etwas damit anzufangen wünschten, so halfen sie sich zum Theil durch die sonderbarsten Allegorien. Dieser hat, wie aus seiner sonstigen Weise zu schließen ist, auch Hieronymus sich bedient, der übrigens durch seine vor allen andern alten Versionen ausgezeichnete Uebersetzung des Buches sich ein wesentliches Verdienst erwarb. Sein Kommentar ist verloren gegangen, die Uebersetzung der Septuaginta, die gerade bei unserm Buche an beispielloser Willkür leidet, hat den griechischen Auslegern, welche übrigens mehr Sinn für die einfache geschichtliche Auffassung zeigen, ihre Aufgabe sehr erschwert, so daß keiner von ihnen irgend etwas Erhebliches geleistet hat. Letzteres gilt auch von den Auslegern der national-syrischen Kirche, obgleich diesen die genauere Uebersetzung der Peschito ihre Arbeit erleichterte. In Ephraem's Bemerkungen zum Hiob sind nur Einzelnheiten, die wir im Kommentar anzuführen Gelegenheit haben werden, von Interesse.

Wie die kirchliche Literatur der Blüthenzeit des Mittelalters sich durchgehends auf die Patristik stützt, so ist dies auch in Betreff der Exegese der Fall. Da nun die patristische Zeit für ein gründlicheres Verständniß des Buches Hiob keine Mittel darbot, so war auch das Zeitalter der Scholastik in dieser Beziehung etwas zu leisten unfähig. Doch finden sich in dem Kommentar des Thomas von Aquino einige tiefe Blicke in einzelne Seiten der Aufgabe des Buches. Daß es dem Mittelalter an Sinn für die einfache Größe des Stoffes der Hiobsage nicht fehlte, zeigen vor Allem die beiden großen Fresco-Gemälde Giotto's in dem Campo Santo von Pisa. Es ist in ihnen etwas von der kühnen Weise, mit welcher der Zeitgenosse und Bewundrer des Malers, der große Dante, das aus einander Liegende in Ein mächtiges Bild zusammenfaßte. Zu derselben Zeit wagte sich ein hochdeutscher Dichter in Ostpreußen an eine gereimte Paraphrase des Buches Hiob, die aber nach den von Hennig[1] mitgetheilten Proben zu schließen nur an wenigen Stellen ein dichterisches Verständniß des Werkes zeigt.

Auch für dieses Buch begann mit der Reformation eine neue Epoche. Luther's Kenntniß des Hebräischen reichte zwar besonders bei diesem Buche nicht hin, um die vielfachen großen Schwierigkeiten zu überwinden, die es darbot. Von der poetischen Herrlichkeit der Sprache hatte er ein tiefes Gefühl. Die Rede dieses Buches, sagt er, ist so reisig und prächtig als freilich keines Buchs in der ganzen Schrift[2]. Und gewiß ist von dieser Erhabenheit der Darstellung in seiner Uebersetzung vielfach ein lebendiger Nachklang zu finden. Aber freilich machen die vielen Unrichtigkeiten ein

---

1) Historisch-kritische Würdigung einer hochdeutschen Uebersetzung eines ansehnlichen Theils der Bibel aus dem 14. Jahrh. S. 8—34.

2) Werke, Walch'sche Ausgabe XIV, 22.

genaues Verständniß unmöglich und das hat auch Luther selbst, trotz des gerade auf dies Buch verwandten, angestrengten Fleißes, sehr wohl gefühlt, wie er sich denn selbst mit seiner gewöhnlichen Geradheit und Naivetät darüber ausspricht [1]. Dagegen hat er durch manchen glücklichen Blick ein gründlicheres Verständniß unsres Buches angebahnt. Daß er zuerst wieder den zu Grunde liegenden geschichtlichen Stoff und die dichterische Behandlung zu unterscheiden wagte, ist früher erwähnt worden. Er vermuthete die Abfassung desselben in der Zeit Salomo's, als in welcher man an der Erzählung von mannigfaltigen Historien seine Freude gehabt habe [2]. Vor allem aber war es das für das Verständniß des ganzen Buches so wichtige Moment der geistlichen Anfechtung, was er nachdrücklich hervorhob. Davon sagt er, haben die Freunde und Rathgeber Hiob's, die sonst kluge, gerechte und fromme Leute waren, kein Verständniß gehabt. Darauf stehe die ganze Disputation. Darum sei das Buch Hiob ein sehr gut Buch, allen betrübten, angefochtenen Herzen zu Trost geschrieben [3]. Auch darauf weis't er in seiner originellen, treuherzigen Weise hin, wie der Verfasser nur aus eigner Erfahrung heraus über die tiefsten Geheimnisse des innern Lebens so treffend habe reden können. Er sagt in dieser Beziehung: „Der ebräische Poet und Meister dieses Buches, er sei nun gewesen, wer er wolle, hat solche Anfechtungen gehabt, gesehn, erfahren und also beschrieben. Gleichwie Virgil den theuern Helden Aeneas beschreibet, und führet ihn durch alle Wasser, Meer und Herberge, macht einen feinen und politischen Kriegsmann aus ihm. Und es scheinet und läßt sich ansehen, daß ein großer, trefflicher Theologus muß gewesen sein, der dies Buch gemacht hat, er sei gewesen, wer er wolle" [4].

Calvin theilt mit Luther die tiefere Auffassung der geistlichen Anfechtung. Er hebt dabei nach seiner Weise die Größe der Schuld hervor, von welcher auch der Frömmste in solchem innern Kampfe nicht rein bleibe. Er hat vor Luther den Vorzug genauerer Kenntniß der Ursprache und einer großen Begabung für scharfe Untersuchung des Einzelnen. Dies läßt sich auch in seiner Bearbeitung des Buches Hiob erkennen, obgleich dieselbe nicht eine wissenschaftliche, sondern praktische, in einer Reihe von Predigten durchgeführt ist. Viele seiner Gedanken hat, worauf schon Albert Schultens aufmerksam machte, der größte alttestamentliche Exeget des 16. Jahrhunderts, Mercerus, sich angeeignet, der unter allen christlichen Gelehrten mit Benutzung der jüdischen Arbeiten, aber diese weit übertreffend, zuerst das Buch Hiob in wahrhaft wissenschaftlicher Weise behandelte.

Durch die Protestanten zum Wetteifer angetrieben, haben am Ende des 16. und im Anfang des 17. Jahrhunderts auch römisch-katholische,

---

1) S. die Erläuterungen gg).

2) Werke, Walchsche Ausg. XXII, 1248.

3) Werke, XXII, 2082, 83.

4) Ebendaselbst.

besonders jesuitische Theologen das Buch Hiob mit Erfolg zum Gegenstande ihrer wissenschaftlichen Bestrebungen gemacht, während in praktischer Beziehung ärgerliche Streitigkeiten über die Anbetung „des heiligen Hiob“, den man in gut heidnischer Weise zum Schutzpatron gegen die mit dem Aussatz verwechselte Lustseuche erkoren hatte, die römische Kirche besonders in Italien und Spanien bewegten[1]. Der Gelehrteste unter jenen jesuitischen Auslegern ist der Spanier Pineda, der mit bewundernswürdigem Fleiß alles ihm zugängliche Material gesammelt und in scharfsinniger, wenngleich etwas schwerfälliger Weise verarbeitet hat. Nicht ohne Grund bemerkt Schultens, daß im zweiten Bande nicht dieselbe Freiheit, wie in dem ersten in Betreff des dem Urtexte vor der Vulgata zugestandenen Vorzugs zu erkennen sei, wahrscheinlich Folge der inzwischen eingetretenen geistlichen Censur. — Unter den Protestanten des 16. Jahrhunderts haben Coccejus und Sebastian Schmidt das Verständniß des Buches wesentlich gefördert, ersterer durch sprachliche Gründlichkeit und, wo ihn nicht dogmatische Willkür befangen machte, durch scharfe Auffassung des Gedankens ausgezeichnet, letzterer durch einen gesunden tüchtigen Blick und durch vielfach geschickte Benutzung der jüdischen Ausleger. — Alle frühern Erklärer des Hiob übertreffend und für alle folgenden trotz mancher Schwächen der werthvollste Wegweiser, steht im Anfang des 18. Jahrhunderts Albert Schultens da. Er war es, der zuerst auf eine durchgreifende und wahrhaft geniale Weise die Vergleichung des Arabischen als nothwendiges Element in der alttestamentlichen Exegese befestigte. Ließ er sich durch das zuerst siegreich durchgeführte Princip mitunter zu einer übertriebenen und unbesonnenen Anwendung desselben verleiten, so bleibt ihm doch das Verdienst, namentlich im Buche Hiob zahlreiche Stellen durch die Vergleichung des Arabischen zuerst befriedigend erklärt zu haben. Dabei benutzt er mit einer großen Gewissenhaftigkeit alle ihm zugänglichen Arbeiten seiner Vorgänger. Durch die sorgfältige Erwägung aller Möglichkeiten hindurch sucht er zu einem festen Resultate zu gelangen. Er verschmäht keine durch den Stoff geforderte, wenn auch scheinbar seitwärts abführende Untersuchung: dabei hat er sowohl in poetischer Hinsicht ein mit dem Orientalischen verwandtes Element als in religiöser Beziehung bei einer in seiner Zeit nicht häufigen Freiheit ein tiefes und warmes Gefühl.

David Michaelis hat sich, soviel er auch über die poetische und religiöse Bedeutung des Buches redet, doch eigentlich nur durch die schärfere Bestimmung von Einzelheiten verdient gemacht. Dasselbe gilt mehr oder weniger von der ganzen großen Anzahl der Ausleger des 18. und 19. Jahrhunderts bis auf Ewald. Für das Verständniß wichtiger einzelner Momente des Buches haben Bouillier, Pareau, Stäudlin durch ihre Monographien mehr geleistet, als manche ausführliche Kommentatoren. Ewald hat auch in dem Buche Hiob durch das von ihm begründete genauere grammatische Ver-

1) S. Baillet, vie des Saintes I, p. 106 – 109.

ständniß für viele einzelne Stellen das unsichere Hin- und Hertasten für immer unnöthig gemacht. Er hat den feinern Zusammenhang in den Wechselgesprächen Hiob's und der drei Freunde nach vielen Seiten hin zuerst entwickelt. In welcher Beziehung wir seiner Auffassung nicht beipflichten können, legt unser Werk selbst im Einzelnen dar. Neben ihm sind wir unter den Zeitgenossen noch zwei Auslegern besondren Dank schuldig. Köster hat seine wichtige, nie hoch genug zu schätzende Entdeckung des hebräischen Strophenbaus auch in diesem Buche mit großer Sorgfalt durchgeführt. Das Verdienst dieses ersten Versuches ist, wenn gleich Vieles hernach genauer und richtiger bestimmt werden konnte, in vollem Maaße anzuerkennen. Auch Köster's Uebersetzung verdient, trotz einzelner unterlaufender prosaischer Wendungen, doch im Ganzen den Tadel nicht, den Umbreit über sie ausgesprochen hat, und scheint uns der des letztern an Kraft und Einfachheit bei weitem überlegen. Stickel schließt sich in seinen Bemühungen um die Strophik des Buches Hiob an Köster an. Der scharfsinnigen Bemerkungen, durch welche er außerdem das Verständniß der Reden Elihu's und die Bestimmung des Ortes der Abfassung des Buches wesentlich gefördert hat, bot sich uns mehrfach Gelegenheit rühmend zu gedenken.

Wir haben die Geschichte des Buches Hiob von seiner Entstehung an bis auf die Gegenwart in den Hauptzügen verfolgt. Wir schließen mit einem Blick auf die Zukunft. Daß für diese unter den heiligen Schriften gerade das oft zurückgestellte Buch Hiob seine eigne hohe Bedeutung haben werde, davon sind wir fest überzeugt. Wir schließen dies besonders aus dem Zusammenhange jenes Buches mit den mächtigen uralten Ideen, welche nicht für immer in den großen Völkertrümmern des Orients schlafen werden. Nicht zufällig ist es, daß dieses oder jenes neue Gebiet des Wissens sich der Zeit eröffnet. Keppler schließt seine Darstellung des Copernicanischen Systems mit einer Hinweisung auf die großen Aufgaben, deren Lösung gegenwärtig noch nicht möglich, sondern in den Pandekten des künftigen Weltalters verborgen sei und nicht eher verstanden werden könne, als bis Gott, der Herr der Jahrhunderte, dieses Buch den Sterblichen erschließe[1]. Zu unsrer Zeit nun haben nicht bloß die Felsen und Schichten der Gebirge angefangen, nach Gottes Geheiß ihre Geschichte zu erzählen, sondern auch die Steine, welche einst die Hand der ältesten Menschengeschlechter zu einem Gedächtniß aufrichtete, werden hier und da laut und geben von den lang vorübergerauschten Zeiten unerwartete Kunde. Und wenn schon im Anfang des Jahrhunderts bei dem Beginn der indischen Studien in Europa einer ihrer ersten und geistvollsten Vertreter es aussprach, daß dieselben für die gesammte Bildung eine ähnliche Bedeutung erhalten werden, wie die hellenischen und

---

1) Haec inquam et caetera hujusmodi latent in Pandectis aevi sequentis, non antea discenda, quam librum hunc Deus, arbiter seculorum, recluserit mortalibus.

römischen Studien im Anfang der neuern Geschichte, so scheint sich dieses Wort durch die eben beginnende Erschließung der vedischen Literatur in einem viel andern Sinne zu bestätigen, als es damals abzusehen war. Wir erhalten hier unerwartete Interpreten für die anderweitig zerstreuten Stimmen des höchsten Alterthums unsres Geschlechts. Das Buch Hiob aber, das gleichfalls von ihnen nach manchen Seiten ein neues Licht empfängt, wird auf der andern Seite über sie selber ein noch helleres Licht verbreiten, und zwar nicht bloß für die Wissenschaft, sondern auch für das Leben. Es ist in gleicher Weise geeignet, für die Occidentalen ein Schlüssel zu den Schätzen des orientalischen Alterthums zu werden, und die Orientalen, wenn einst Brâhmanen, Perser und Araber mit tieferem Verständniß es lesen, die Besonnenheit des Urtheils über sich selber zu geben, die bisher Eigenthum des Occidents geblieben ist. Und so wird es denn auch ein Moment der großen geistigen Wirkungen bilden können, durch welche die Ideen der Urmenschheit wieder lebendig werden, die Völker der Erde, wie einst zwischen den vier Strömen Edens, zu einer großen geistigen Gemeinschaft sich vereinigen und in der Anschauung des verherrlichten Urbildes der Menschheit, das von den Vätern ahnend geschaut und hernach in Knechtsgestalt erschienen ist, in dem Symbol des Kreuzes, das den uralten Sinn des göttlichen Lebens durch die Schmerzen des für die Welt Geopferten in erneuter und verklärter Gestalt wiedererhielt, alle die weit und tief getrennten Glieder der Menschheit sich wieder zusammenfinden.

Erläuterungen zur Einleitung.

Zum ersten Kapitel.

a) S. 5. Die betreffenden Aeußerungen des Theodorus sind freilich nur in den Auszügen erhalten, welche die Eiferer des 2. Konstantinopolitanischen Concils in feindlicher Absicht aus seinen Schriften gemacht haben. Aber daraus, daß in diesen Auszügen nach Leontius a. a. O. einige Worte des Diodor von Tarsus fälschlich dem Theodorus beigelegt werden, ist man doch nicht berechtigt, mit J. G. Baumgarten (das Buch Hiob S. 21) an der Aechtheit auch jener Aeußerungen über das Buch Hiob zu zweifeln. Dieselben scheinen uns vielmehr der scharf ausgeprägten Eigenthümlichkeit des Theodorus ganz gemäß. Daß die spätern Nestorianer, so hoch sie übrigens die exegetischen Schriften jenes Kirchenlehrers hielten, doch hinsichtlich seiner absonderlichen Meinung über das Buch Hiob ihm nicht nachfolgten, ist leicht erklärbar.

b) S. 13. Dieser Anschauungsweise könnte zu widersprechen scheinen, daß die ägyptische Kultur in eine Zeit hinaufreicht, welche der Wanderung der Hellenen und Hebräer nach dem Westen, so wie der Trennung der iranischen und indischen Arier wahrscheinlich um mehr als ein Jahrtausend voranging. Dies ist jedoch nach der Ansicht der jetzigen bedeutendsten Autorität auf dem Gebiet ägyptischer Forschung nicht der Fall. Lepsius, auf dessen gefällige mündliche Mittheilung in dieser Hinsicht mich zu beziehen mir vergönnt sein möge, sieht jene eigenthümliche Lebensform, wie sie nach den geschichtlichen Zeugnissen der Monumente schon im fünften Jahrtausend vor Christo durch den Zusammenfluß eines östlichen asiatischen und eines westlichen afrikanischen Elements südlich von Aegypten sich bildete, als einen Keim an, der mit den spätern Kulturvölkern an Reichthum des Gehalts nicht verglichen werden könne, der aber durch besonders günstige äußere Umstände zu einer wundersam frühen und schnellen Entwickelung gelangt sei; er verhalte sich zu jenen wie eine im bewässerten Boden hoch aufschießende Palme zu einem langsamer werdenden, aber vollkommneren vegetabilischen Organismus. Aegyptens Bedeutung für die Menschheit beruhe eben auf jener frühen, namentlich in allen äußeren Dingen staunenswerthen Bildung,

aber es lasse sich deutlich erkennen, wie dasselbe hernach, selbst dem gewaltsam eingedrungenen und mühsam ausgeschiednen Hyksos-Element gegenüber, sich beständig gleich geblieben sei ohne die Möglichkeit einer weiteren innerlichen Entwicklung. — Wir möchten in dieser Beziehung im fernen Osten das chinesische Reich als eine genaue in die Gegenwart hineinreichende Parallele zu Aegypten betrachten.

c) S. 13. Inwiefern die Bestätigung, welche manchen Resultaten der Moversschen Forschung durch die Monumente zu Theil geworden ist, uns gerade in Betreff des den Semiten ursprünglich gemeinsamen Monotheismus wichtig erscheint, wird durch das 4. Kapitel unsrer Einleitung klar werden. Dort wird sich uns auch Gelegenheit darbieten, einiger Punkte zu gedenken, in welchen unsrer Meinung nach Movers' Ansichten den neueren Entdeckungen gegenüber nicht haltbar sind.

d) S. 15. Einige genauere Bemerkungen über den Aussatz sind hier um so mehr am Ort, als die richtige Vorstellung von der schrecklichen Krankheit auch für viele einzelne Züge unsres Buches von Wichtigkeit ist. Der letztern gemäß bezeichnet schon Origenes (contra Celsum 6, 5) das Leiden Hiob's als Elephantiasis. — Die Verbreitung des Aussatzes schon in den allerältesten Zeiten bestätigen die Schriften der Inder, bei denen er nicht nur in Manu's Gesetzbuch, sondern schon in den Veden (Rik nach Langlois 1, 8, 5, 8; 2, 1, 1, 5; vgl. auch Bd. I S. 297 n. 52) erwähnt und ähnlich wie bei den Persern (Herodot I, 138) als forterbende göttliche Strafe betrachtet wird. Eben so weiß im hohen Norden die skandinavische Sage von ihm als von einem uralten Uebel (Saga Olaf Trygveson's Kap. 227). Bekanntlich herrschte er im Mittelalter durch ganz Europa, die mosaischen Absonderungsgesetze wurden zum Theil mit großer Härte auf die Kranken angewendet; viele Krankenhäuser außerhalb unsrer Städte sind noch die Ueberreste mittelalterlicher Leproserien. Sporadisch kommt der Aussatz auch jetzt noch bei uns vor; als weiter verbreitetes Uebel ist er zuletzt an französischen und italienischen Küsten verschwunden, während Griechenland und Norwegen noch gegenwärtig auf entsetzliche Weise von demselben heimgesucht sind. In letzterem Lande ist er so verbreitet, daß in manchen Kirchspielen auf 92 Einwohner ein Aussätziger kommt. Daher verdanken wir auch der norwegischen Regierung das gründlichste Werk über denselben (Daniellsen et Boeck, traité de la Spédalskhed ou Elephantiasis des Grecs, ouvrage publiée aux frais du gouvernement Norvégien, traduit par Cosson, Par. 1848). Aus dieser Schrift theilen wir die für unsern Zweck wichtigsten Züge mit. Es giebt zwei Hauptformen der Lepra, die anästhetische und die tuberculöse, von denen jene sich in einer völligen Fühllosigkeit, diese in einer Auflösung des ganzen Körpers in Geschwüre und Ausschlag darstellt. Die letztere ist die im orientalischen Alterthum verbreitete, auf welche allein es uns daher hier ankommt. Die Krankheit entsteht häufig mit einer großen Geschwindigkeit. Der zuweilen während einer Nacht

hervorgebrochene Ausschlag gleicht alsbald Brandwunden des dritten Grades. Die angegriffenen Theile werden gefühllos, während die übrigen Glieder oft den fürchterlichsten Schmerz empfinden (S. 66 u. 55. 56). Die Geschwüre dringen auch in das Innere der Organe ein, namentlich wird zuletzt das Zahnfleisch angegriffen, der Athem übelriechend, viele körperliche Funktionen gehemmt. Besonders empfindlich leidet das Auge, die oft ununterbrochen fließenden Thränen greifen das Fleisch der Wangen an, die Sehkraft vermindert sich, Alles erscheint dem Kranken dunkel. Zuweilen wird auch das Gehör abgestumpft (S. 60. 61. 203). Mehrere Schriftsteller, unter andern Linné, erwähnen einer Art von Thieren, die sich unter dem Geschwulst entwickeln. Bei dem höchsten Grade der Krankheit fallen ganze Glieder, von dem Ausschlag völlig zerfressen, ab; sehr häufig ist dies mit Fingern und Zehen der Fall, zuweilen auch mit Händen und Füßen (S. 67—68). Den jammervollen Anblick der Unglücklichen vergegenwärtigen die dem genannten Werke beigefügten Abbildungen. — Besonders fürchterlich ist dabei die lange, nach den in Norwegen gemachten Erfahrungen, oft mehr als zwanzigjährige Dauer der Krankheit. Erst wenn sich mit derselben die Schwäche des Alters verbindet, ist das Ende eines qualvollen Daseins zu hoffen (S. 331—333. 203). — Die Ursache des Uebels liegt nicht in einem einzelnen Organ, sondern die Krankheit besteht in einer den ganzen Körper betreffenden sogenannten Dyskrasie. Als solche hat man sie neuerdings ärztlich behandelt und in manchen Fällen mit Erfolg. Merkwürdig ist die Schilderung, welche die norwegischen Aerzte von der Art und Weise geben, wie sich, obwohl höchst selten, die Krankheit selbst vernichtet, indem an der Stelle der so eben verhärteten Tuberkeln neue Geschwüre hervorbrechen, den Rest jener auflösen und mit einer völligen Heilung enden (S. 211 u. 350). Es kann dies zur Veranschaulichung der in der Bibel erwähnten natürlichen sowohl als wunderbaren Heilungen dienen. — Wichtig ist es, daß Daniellsen's und Boeck's siebenjährige Erfahrungen die Nichtansteckung auf das entschiedenste beweisen (S. 340. 341. 346). In der Regel pflanzt sich die Krankheit durch Zeugung fort, daher man in Norwegen jetzt von manchen Seiten auf ein dem mosaischen, persischen (Herod. a. a. O.) und mittelalterlichen ähnliches System der Absonderung dringt. Fälle, daß der Aussatz in Familien auftritt, die früher nicht von demselben heimgesucht waren, sind äußerst selten (S. 83. 85).

e) S. 18. Wir kombiniren hier die Darstellung Bouchet's und Roberts'. Nach dem erstern tritt Ruthren (verstümmelter Name für Rudhra = Çiva) hier sogleich offen auf, nach dem letztern ein „evil genius" Namens Visumâ-Mitaran (verstümmelter Name für Viçvâmitra). Beides scheinen uns Mißverständnisse der im Text von uns gegebenen Darstellung zu sein.

Zum dritten Kapitel.

f) S. 46. Die betreffende Sage von dem Viçvâmitra findet sich in der Episode des Râmâyane, welche Bopp in den Anhängen zu seinem indischen Declinationssystem übersetzt hat. Es spiegelt sich darin der in die nachvedische Zeit fallende Kampf der Brâhmanen und Kschatriyas in einer so großartigen Weise, daß man, wie Windischmann nicht ohne Grund bemerkt, an die Kämpfe der Päbste und Hohenstaufen erinnert wird. Uebrigens hat Roth die einfache, der später hineingelegten Bedeutung fremde geschichtliche Grundlage der Erzählung von Viçvâmitra's und Vasischtha's Kämpfen im Rig-Veda nachgewiesen. Vgl. dessen ausgezeichnete Schrift zur Literatur und Geschichte des Veda S. 103.

g) S. 48. Es wird für viele Leser von Interesse sein, wenn wir hier die schöne Stelle aus dem Liede Kaçyapa's (Rig-Veda IX, 7, 10) nach Roth mittheilen (s. die Zeitschrift der deutschen morgenländ. Gesellsch. II 1848 S. 225). Angerufen wird Soma, die bekannte Pflanze, deren Saft den Mittelpunkt des vedischen und zoroastrischen Kultus bildet. Der König der unsterblichen Welt ist Yama (d. h. der Bändiger, der Yima oder Dschemschid der Zendsage), als Welthüter der Herr des Südens. Er heißt der Sohn des Vivasvat d. i. der Sonne. Vgl. Lassen ind. Alterthumskunde S. 518. 519. — Die angeführte Stelle lautet: „Wo unvergängliches Licht ist, in der Welt, wo der Sonnenglanz wohnt, dahin bring' mich, o Soma, in die unsterbliche unverletzliche Welt. Wo der Vivasvatsohn als König gebietet, wo die Stufen des Himmels sind, wo jene großen Wasser wohnen, dort laß mich unsterblich sein".

Zum vierten Kapitel.

h) S. 72. Mit Recht hat man auf die merkwürdige Berührung aufmerksam gemacht, welche zwischen dem hebräischen Gottesnamen יְהֹוָה und dem ersten Theil des zoroastrischen ahura mazda (Ormuzd) stattfindet. Vgl. Boetticher rudimenta mythologiae Semiticae sp. 1. — Mazda ist der Großes wissende = allweise, oder, was uns wahrscheinlicher ist, der Großes schaffende, setzende, gebende; ahura, gleichbedeutend mit ahû (das indische asura, das im Gegensatz gegen die zoroastrische Religion die Bezeichnung der den Welthütern feindlichen Titanen geworden ist, in den vedischen Hymnen aber noch von Indra und Varuna gebraucht wird) ist unzweifelhaft = der Seiende (von der fast allen indogermanischen Sprachen gemeinschaftlichen Wurzel as = sein). Derselbe Begriff liegt auch in dem armenischen Gottesnamen astovads, der dem zendischen açtvat = existentia praeditus entspricht (S. Gosche, de Ariana linguae gentisque Armeniacae indole

p. 7). — Wir fügen die Bemerkung hinzu, daß ganz so wie statt יהוה später אדני gelesen und jenes aramäisch מרא, griechisch durch κύριος wiedergegeben wurde, das zendische ahû und ahura bei den Pehlvi-Erklärern und darnach auch bei dem Sanskrit-Uebersetzer Neriosengh die Bedeutung „Herr" erhielt.

i) S. 76. Es liegt etwas wunderbar Providentielles darin, daß in der vorchristlichen jüdischen Theologie sich Elemente entwickelten, die hernach, indem sie die Gefäße der höchsten thatsächlichen Offenbarung Gottes wurden, eine weltumschaffende Macht und Stellung erhalten sollten. Da die Bedeutung jener jüdischen Theologumena, die sich zum großen Theil an die von uns im Text entwickelten und im Buche Hiob nachgewiesenen Grundanschauungen anschließen, bis auf die neueste Zeit vielfach anerkannt worden ist, so finden wir uns veranlaßt, diejenigen Momente, welche zur Begründung der richtigen Ansicht uns besonders geeignet erscheinen, hier kurz zusammenzustellen. — Für die Entfaltung der neutestamentlichen Lehre hatte vorzugsweise derjenige Apostel den Beruf empfangen, der dazu durch die jüdische Schulweisheit, ob er sie gleich in höherer Beziehung für Schaden erachten mußte, vorbereitet war. Wenn man die Gespräche der Tanaim sowohl in der Mischna, als in der Gemara betrachtet, so kann man nicht verkennen, wie damit in formeller Hinsicht die Darstellungsweise des Apostels Paulus die größte Aehnlichkeit hat: dieselben Formeln und Wendungen der Rede, dieselbe durchaus nicht hellenische sondern ächt hebräische Beweglichkeit, dasselbe schnelle Abspringen und Zurückkehren des Gedankens, dieselbe offenbar in häufiger Wechselrede erzeugte Art von Dialektik. Die Spuren eben dieser Schule gewahren wir nun auch in den Ausdrücken, deren Paulus und der ihm eng verbundne Verfasser des Hebräerbriefes sich bedienen, um die göttliche Natur Christi zu bezeichnen, als: Ausprägung des göttlichen Wesens, Abglanz der Herrlichkeit, das leibhaftige Inwohnen der Fülle der Gottheit, das Haupt über alle Fürstenthümer und Gewalt, der Erstgeborne aller Kreatur, durch welchen und zu welchem alle Dinge geschaffen sind, in welchem alles Geschaffene besteht oder gleichsam zusammensteht (συνέστηκεν), der Alles trägt mit seinem gewaltigen Wort. Theils eben dieselben, theils sehr verwandte Ausdrücke werden nun in den theosophischen oder sogenannten kabbalistischen Momenten der jüdischen Tradition auf den Engel des Angesichts oder des Bundes, den Vermittler zwischen Gott und der Welt, angewandt. Ingleichen wird hier manches, was im A. T. von Jehova gesagt ist, wie im N. T. auf Christum, so auf jenen Engel des Bundes oder die in ihm unter den Menschen erscheinende Schekhina Gottes bezogen. Mit Recht hat man geltend gemacht, daß derartige Anschauungen unmöglich aus dem Christenthum in das spätere Judenthum herübergenommen sein können, zumal sie mit einem ganzen Kreise ähnlicher Vorstellungen zusammenhängen, welche dem letzteren in seiner Polemik gegen das erstere gleich lästig und widerwärtig sein mußten, z. B. mit der Vorstellung einerseits von den Leiden,

andrerseits von der göttlichen Würde des Messias. Nun besitzen wir aber für die frühe Verbreitung jener jüdischen Theologumena auch noch andere ältere Zeugnisse, nämlich die Targumim des Onkelos und des Jonathan ben Usiel, deren Abfassung von der jüdischen Tradition ungefähr um den Anfang der christlichen Aera gesetzt wird, eine neuerlich eine Zeit lang bestrittene, dann aber wieder mit ziemlicher Allgemeinheit als innerlich wahrscheinlich erkannte Annahme. In diesen Paraphrasen begegnen uns nun mannigfache Berührungen mit dem N. T. Wir führen zuerst eine besonders in die Augen springende Einzelnheit an. Im 11. Kapitel des Jesaias heißt es von dem Messias, daß er den Bösen mit dem Hauche seines Mundes vertilgen werde. Diese Worte wendet Paulus im 2. Briefe an die Thessalonicher (2, 8) auf das endliche Gericht über den Antichrist an. Dieselbe Deutung findet sich aber auch in Jonathan's Targum, denn dieser übersetzt jene Stelle „der Messias werde den bösen Armilus tödten"; אֲרְמִילוֹם ist durch die im Aramäischen so häufige Vorsetzung des א aus Romulus entstanden, Romulus ist nach orientalischer Weise die Personifikation des römischen Volkes und daher nach der spätern jüdischen Ueberlieferung Bezeichnung des Antichrist. — Hat sich nun in diesem Falle der Apostel Paulus ohne Zweifel einer in den jüdischen Schulen überlieferten Auslegung angeschlossen, so wird man eine ähnliche Anlehnung auch in einer wichtigeren Beziehung nicht verkennen, nämlich in Betreff des sich in dem מלאך פנים offenbarenden Gottes, der bald als שְׁכִינָא oder שְׁכִינְתָא Einwohnung, bald als זִיו Glanz, יְקָרָא Herrlichkeit oder auch זִיו יְקָרָא, Glanz der Herrlichkeit (ganz das ἀπαύγασμα δόξης des Hebräerbriefs), besonders häufig aber als מֵאמְרָא Wort bezeichnet wird. Zwar ist die Bedeutung des chaldäischen מאמרא oft sehr abgeschwächt und, wie Buxtorf im talmudischen Lexikon zeigt, bis zur bloßen Vertretung des einfachen Pronomens herabgesunken; daß dies aber an den zahlreichen angedeuteten Stellen nicht der Fall ist, geht theils aus den vorher genannten, mit מאמרא als Synonyma wechselnden Wörtern hervor, theils aus der Planmäßigkeit des Sprachgebrauchs, denn fast überall wo Gott als der sich Kundgebende gedacht wird, steht מאמרא oder eines jener Synonyma statt des einfachen Gottesnamens: der מאמרא wandelt im Garten Eden, erscheint dem Abraham, offenbart sich den Propheten. Die in diesem Sprachgebrauch sich ausprägende Anschauungsweise war ohne Zweifel zu Christi Zeit unter den Juden allgemein verbreitet, denn die älteren Targumim sind volksthümliche aus einem allgemeinen Bedürfniß hervorgegangene Uebertragungen der heiligen Schrift in die damalige Landessprache. Wenn daher jener Erscheinung zum Trotz auch ausgezeichnete Forscher den johanneischen Logos-Begriff anderswoher leiten wollen, so muß dies bei unbefangener Erwägung als abentheuerlich erscheinen. Besonders merkwürdig ist eine specielle Berührung des Evangelisten Johannes mit einer Stelle des auf uns gekommenen jonathanischen Targums, das übrigens möglicher Weise hier wieder aus einem noch ältern vorchristlichen Targum geflossen ist. Im 12. Kapitel seines

Evangeliums (V. 41) führt der Apostel die Worte aus dem 6. Kapitel des Jesaias mit dem Zusatz an, so habe der Prophet gesprochen, als er Christi Herrlichkeit sahe, offenbar mit besondrer Anspielung auf den Anfang jenes Kapitels des Jesaias: Ich sahe den Herrn sitzen auf einem hohen und erhabenen Stuhl. Diese Worte nun umschreibt der Targum: „Ich sahe die Herrlichkeit des Herrn" und fährt dann fort: „und von dem Abglanz seiner Herrlichkeit (זִיו יְקָרֵיהּ) war der Tempel angefüllt. Nachher folgen als Synonyma des יקרא die Ausdrücke יקר שכינא und מאמרא. — Ist es durch alles dieses außer Zweifel gesetzt, daß die Apostel sich gewisse aus dem A. T. entwickelte Theologumena zu eigen machten, so liegt die Frage nahe, ob nicht Christus selbst ihnen dazu den Anlaß gegeben habe. Und hievon lassen sich allerdings die deutlichen Spuren nachweisen. Was er von dem zum Himmelreich gelehrten Schriftgelehrten sagt, das ist in der Form der Unterweisung sein eignes Verfahren. Oft giebt er sprichwörtlichen Redensarten und Parabeln, die sich im Talmud erhalten haben, durch den Zusammenhang oder eine leise ändernde Wendung einen tiefern Sinn. Oft nimmt er aber auch aus den verbreiteten Vorstellungen das, was wahr darin ist, ohne weitre Veränderung auf. Dahin gehört, was er über seine Wiederkunft in Bildern sagt, die mit manchen messianischen Schilderungen des Talmud übereinstimmen, dahin die Beschreibung der jenem Zeitpunkte vorangehenden Bedrängnisse, namentlich des allgemeinen Zwiespaltes auch in den Familien, wie er durch die Worte Micha's bezeichnet wird; dahin die Art und Weise, in welcher er von dem plötzlichen unerwarteten Eintreten und insbesondre auch von der Unbestimmbarkeit des Tages seiner Wiederkunft spricht, wie Gott in dem Traktat Sanhedrin (XI, 23) von dem Tage des Messias redend eingeführt wird: ללבי גליתי למלאכי שרת לא גליתי, meinem Herzen hab' ich ihn offenbart, den Engeln des Dienstes hab' ich ihn nicht offenbart. Es handelt sich auch hier nicht etwa um einzelne zufällig sein könnende Aehnlichkeiten, sondern um eine ganze Reihe sich nahe berührender Stellen, wie sie zuletzt Döpke (in seiner Hermeneutik der neutestamentlichen Schriftsteller S. 14—38) zwar etwas oberflächlich betrachtet, aber mit dankenswerthem Fleiße zusammengestellt hat[1]. Und so leuchtet denn auch ein, von

1) Wir bemerken hierbei, daß es uns unzweifelhaft scheint, Christus habe, ohne sich in die jüdischen Schulstreitigkeiten direkt einzulassen, doch auf die durch dieselben mehrfach hervorgerufenen allgemeineren Bewegungen mehrfach Rücksicht genommen. Dies gilt nicht bloß hinsichtlich der bekannten Frage von der Ehescheidung, sondern auch hinsichtlich eines noch wichtigern Punktes, auf den in jener Beziehung Biesenthal in seinem Aufsatz „Hillel der Aeltere" in dem viele interessante, wenn gleich nicht hinlänglich wissenschaftlich verarbeitete Bemerkungen enthaltenden „theologisch-historischen Studien" aufmerksam gemacht hat: wir meinen das große Wort der Bergpredigt: οὐκ ἦλθον καταλῦσαι ἀλλὰ πληρῶσαι. Die herrschende Schule Hillel's hatte dem starr conservativen Schamai gegenüber durch äußerliche Reformen und Umgehungen der mosaischen Ordnungen eine heftige Bewegung hervorgerufen. Man

wie großer Bedeutsamkeit es ist, wenn Christus in mehreren Stellen gerade bei den Synoptikern (was auch eine kritische Wichtigkeit hat) in gewissen sprichwörtlichen Ausdrücken sich selbst an die Stelle der Schekhina setzt. In den Pirke Abhoth (III, 6) und auch sonst (Berakhoth 6[a] Jalqut Rubeni 50[b]) kommt das Sprichwort vor: שנים שיושבים ויש ביניהם דברי תורה שכינה שרויה ביניהם, wenn zwei beisammen sind und reden vom Gesetz, so ist die Schekhina mitten unter ihnen. Aehnlicherweise wird an andre fromme Beschäftigungen, besonders gemeinschaftliche, das Zugegensein der Schekhina geknüpft. Waren nun solche Aussprüche allgemein bekannt, so mußte es einen mächtigen unzweideutigen Eindruck machen, wenn Christus denen, die in seinem Namen versammelt wären, sein eignes Zugegensein verhieß. Eben so heißt es nach der jüdischen Ueberlieferung, daß, wer einen Schüler der Weisen oder einen Greis aufnehme, die Schekhina selber aufnehme (מקבל פני שכינה Melkhita 38[b], Tanchuma 36,[b] und ähnliche Stellen bei Döpke a. a. O. S. 24. 25); an dergleichen mußte es abermals erinnern, wenn Christus aussprach, daß, wer seinen Jüngern oder den Armen und Bedrängten Liebe erweise, ihm selber Liebe erweise. — Nach diesem allen scheint es uns endlich keinem Zweifel zu unterliegen, daß Christus an zwei Stellen des N. T. sich selbst als die göttliche Weisheit bezeichnet, wie wir deren Begriff nach den Grundstellen des Hiob und der Proverbien schon in den gnomischen Apokryphen des A. T. weiter entwickelt finden. Die erste Stelle ist Luc. 11, 49 διὰ τοῦτο καὶ ἡ σοφία τοῦ θεοῦ εἶπεν· ἀποστελῶ εἰς αὐτοὺς προφήτας κτλ.; in der Parallele bei Matth. 23, 34 διὰ τοῦτο ἰδοὺ ἐγὼ ἀποστέλλω πρὸς ὑμᾶς προφήτας κτλ. Gegen die Annahme Twesten's und Neander's (Leben Jesu 4. Aufl. S. 655 Anm.), daß Lukas die Citationsformel der vielleicht vereinzelt fortgepflanzten Worte Christi aus der Ueberlieferung aufgenommen habe, möchten wir einwenden, daß er, diesen Fall vorausgesetzt, das Dictum doch gewiß nicht zufällig an seinen richtigen Ort, nämlich an das Ende der Strafrede gegen die Pharisäer gestellt hat, sondern nach einer andern ihm zugekommenen richtigen Tradition: warum hätte er dann aber das διὰ τοῦτο in die Citationsformel gesetzt und nicht

---

schrie laut über die Zerstörung und Untergrabung des Gesetzes (Gittin 36 a), man nannte eine in Hillel's Sinne die mosaischen Ordnungen des Erlaßjahrs umgehende Verfügung „die Schmach der Gerichtshöfe" (daselbst 36 b); „ich würde sie aufheben, ruft in Beziehung auf dieselbe ein Rabbi zornig aus, wenn ich mehr Macht hätte als Hillel" (אם איישר חיל יותר מהלל אבטלוניה Gittin 36 b). Nicht mit Unrecht bemerkt daher Biesenthal (a. a. O. S. 80. 81 vgl. S. 77. 78), daß zu Christi Zeit durch jene Reformen Hillel's gerade bei dem bessern und edlern Theile des Volkes eine Einschüchterung und Furcht vor jeder Neuerung entstanden sein mochte. Und so erklärt sich denn auch wie der Herr veranlaßt werden konnte, gleich im Anfange seiner Wirksamkeit den nicht auflösenden sondern erfüllenden Charakter der durch ihn zu bewirkenden Neugestaltung der Dinge auszusprechen. Durch den Ausgangspunkt jener kleinen jüdischen Verhältnisse wird die viel größere und weitere Bedeutung jenes Wortes der Bergpredigt nicht im mindesten beeinträchtigt.

gesagt: διὰ τοῦτο ἀποστελῶ? Dagegen die Worte, als Worte Christi genommen, zu dem Vorhergehenden in der genauesten Beziehung stehen. Der Herr hat vorher die Rede der Schriftgelehrten, daß sie, wenn sie zu den Zeiten ihrer Väter gelebt, an dem Blute der Propheten sich nicht schuldig gemacht hätten, mit einer göttlichen Ironie behandelt: ihr sprecht so aber ihr thut so, ihr macht das Maaß eurer Väter voll: darum sprach die Weisheit Gottes (oder nach der Peschito schlechthin die Weisheit) also und darum wird sie also mit euch thun. Auch scheint uns eine so allgemeine Bezeichnung Christi als der Weisheit, wie sie durch jene Citationsformel vorausgesetzt würde, für die apostolische Zeit nicht wahrscheinlich; ferner lag in dem Inhalt der einzeln überlieferten Worte gar kein Grund, Christum gerade hier als die Weisheit zu bezeichnen, wogegen in dem Munde des Herrn eine wenn auch nur andeutende Bezeichnung seiner Gottheit hier, wo er Vergangenheit und Zukunft mit richterlicher Gewalt umfaßt, recht eigentlich am Orte war. — Die zweite Stelle ist Matth. 11, 19 Luc. 7, 35: καὶ ἐδικαιώθη ἡ σοφία ἀπὸ τῶν τέκνων αὐτῆς. Gewöhnlich erklärt man: „die göttliche Weisheit, die in dem Strengen der Erscheinung des Johannes und in dem Leutseligen der Erscheinung Christi sich kund giebt, wird Seitens ihrer Kinder als die rechte erkannt". Aber diese Auffassung scheint uns sowohl, namentlich für die orientalische Anschauungsweise, zu abstrakt, als auch dem Sprachgebrauch widersprechend. „Als recht erkennen" ist im Hebräischen und Aramäischen יָדַע und יְדַע, das in den mannigfachsten Beziehungen intensiv vorkommt. Δικαιοῦσθαι dagegen kann nichts andres sein als das aramäische אִצְטַדַּק, wie auch die Peschito hier ܐܙܕܕܩܬ übersetzt, und dies wieder nichts anders als „für gerecht erklärt, als gerecht hingestellt werden"[1]. Also der Sinn: Wie Johannes, so wird auch der Menschensohn, die in menschlicher Gestalt erscheinende ewige, göttliche Weisheit, von dem verkehrten Geschlecht, dem niemand es recht machen kann, verworfen; aber diese persönlich erscheinende göttliche Weisheit wird seitens ihrer Kinder d. h. ihrer wahren Jünger als gerecht und durch die falschen Vorwürfe nicht getroffen hingestellt. Diese Erklärung schließt sich sowohl treffend an das Vorhergehende, wo Johannes als Abschluß der Prophetie und vor dem Messias hergehender Elias bezeichnet wird, als es einen passenden Uebergang zu dem folgenden Wehe über Chorazin und Bethsaida bildet, welches uns auf diese Weise bei Matthäus in einem natürlicheren Zusammenhange erscheint als bei Lukas. Denn bei dem Gedanken an das verkehrte Geschlecht und an die wenigen rechten Jünger, durch deren Leben und Wesen die Weisheit

1) Diese Auffassung wird unzweifelhaft vorausgesetzt in der weniger beglaubigten Lesart ἀπὸ τῶν ἔργων αὐτῆς. Merkwürdigerweise liegt der Ausgangspunkt für beide Lesarten in dem ܥܒܕܐ der Peschito, was mit verschiedenen Vokalen „Werk" und „Knecht, Jünger" bedeuten kann.

gerechtfertigt wird, liegt das Wehe über die Ungläubigen näher, als in einer Instruktionsrede an die Siebenzig.

k) S. 77. Es ist Buddeus' Verdienst hierauf zuerst hingewiesen zu haben. Grätz in seiner kleinen Schrift: „Gnosticismus und Judenthums" hat manche neue interessante Berührungspunkte an's Licht gezogen, obgleich man freilich bei ihm eine gründliche geschichtliche Betrachtung vermißt.

l) S. 78. Bei dem unzweifelhaften Einfluß der phönicischen Colonisation auf die griechische Mythologie hat die semitische Ableitung der ungriechischen auf den Dionysoskultus bezüglichen Namen eine große Wahrscheinlichkeit, zumal der Identificirung des εὖα mit חַוָּה die genaue Parallele des griechischen Namens der Menschenmutter חַוָּה bei den LXX, Εὖα, zur Seite steht (bei weitem unsicherer ist das Ἴακχος). Sonst bietet sich allerdings auch eine indische Parallele zu dem bakchischen Jubelruf εὖα, εὐοῖ dar, worauf Benfey in seinem Glossar zum Sâma-Veda (S. 38 ff. unter evayâmarut) aufmerksam gemacht hat. Evayâ, alte Instrumentalform von eva stürmend, steht adverbiell = „sturmvoll", kommt aber nur vor dem Namen der Windgötter, der Maruts vor.

m) S. 79. Movers leitet den Namen der zweiten dem Jakhin völlig gleichen Säule בעז mit Gesenius von einem in arabischen Derivatis erhaltnen Stamme (= alacer, agilis fuit, movetur) ab und setzt ihre Bedeutung, zusammen mit der des יכין, als analog dem Βῆλος ἑστηκώς καὶ διαβεβηκώς bei Diodor (s. oben), dem ruhenden und fliegenden Saturn bei Sanchoniathon, so daß demnach der Boas die aus der Ruhe der Ewigkeit heraustretende Bewegung des Schaffens, der Jakhin die erhaltende Thätigkeit bezeichnen würde (diese Auffassung hat auch O. v. Gerlach in seinem Bibelwerk aufgenommen, vgl. dessen Bemerkung zu 1 Kön. 7, 21). Aber die Gründe die dagegen Bähr in seiner trefflichen Schrift „der Salomonische Tempel" (S. 195. 210) geltend gemacht hat, scheinen uns unwiderleglich: insbesondere dies, daß es eine contradictio in adjecto wäre, wenn durch eine ruhende Säule, die noch dazu einer andern, die Ruhe ausdrückenden, völlig gleich ist, die Bewegung dargestellt werden sollte. Die einzig natürliche Etymologie von בעז ist die von בּוֹ עֹז, in Ihm, nämlich in Jehova, ist die Stärke. יכין und בעז bezeichnen dieselbe Sache von zwei Seiten; יכין geht auf den Akt des Gründens, בעז auf die in Jehova ruhende Macht, welche in jenem Akt sich offenbart. Die Verdoppelung desselben Bildes im Interesse der Symmetrie und vielleicht auch zur Verstärkung der Bedeutung hat nichts Auffälliges: wir erinnern daran, daß in den ägyptischen Grabgewölben häufig zwei sich völlig gleiche Bilder des Verstorbnen neben einander stehen und daß eben so auf den assyrischen Monumenten öfter ein und derselbe König zweimal, nämlich rechts und links neben dem heiligen Baume, in anbetender Stellung abgebildet ist. — Durch jene Ausstellung wird aber das Wesentliche der Moversschen Auffassung durchaus nicht ange-

tastet. Die Bedeutung, welche Bähr selbst den beiden Säulen beilegt, scheint uns weder klar und einfach, noch sprachlich und sachlich irgendwie gegründet. Sie sollen ein Monument des Hauses selbst sein: Jakhin soll dessen Erbauung, Boas dessen Bestand bezeichnen. Aber schon die Beziehung des בו in בו עז auf den Tempel, scheint uns unnatürlich. Daß ferner in יכין Salomo als Subjekt gedacht werde, so daß dieser sich als dem Tempelerbauer selbst ein Monument errichtet hätte, weis't Bähr mit Recht zurück; so würde also Jehova selbst als der Stützende, Befestigende vorausgesetzt: die Säule wäre Symbol dessen, was er stützte und befestigte. Dabei soll der Unterschied der Säulen und der Kapitäler der sein, daß jene auf die Gründung und den Bestand des festen Wohnsitzes Jehova's unter Israel, diese auf das Charakteristische dieser Wohnung, auf ihr Wesen und ihren Zweck, Heiligkeit und Heiligung hindeuten (a. a. O. S. 200). Aber man sieht nirgends die Berechtigung zu einer solchen Symbolik. Wenn eine hohe, mächtige, eherne Säule ein verhältnißmäßig kolossales Kapital trägt, so wird man naturgemäß bei dem Namen יכין nur an jene das Kapital stützende Säule denken können. Daß das Kapital das Wesen desjenigen, was durch die Säule bezeichnet wird, ausdrücken soll, ist ganz unnatürlich. Und zu einer wie gezwungenen Deutung der Ornamente des Kapitals muß Bähr bei jener Auffassung seine Zuflucht nehmen! Die Lilien sollen die Reinheit und Heiligkeit als Prinzip der israelitischen Religion, die Granatäpfel das göttliche Wort, das Kettenwerk die „Festigkeit, Unzugänglichkeit und Abgeschlossenheit" des Tempels bezeichnen (S. 198—203). In dem letzten Symbol würde obendrein in dem Verhältniß zu der Säule, welche gleichfalls die Festigkeit des Hauses bedeuten soll, eine Tautologie liegen. Dagegen scheint uns bei der Moversschen Auffassung der Sinn der Ornamente ganz einfach. Das Kapital bedeutet die Welt, das Ketten- oder Netzwerk ihr künstliches und dauerhaftes Gewebe, das mit Lilien und Granaten, den edelsten Blüthen und Früchten geschmückt ist (vgl. das πεποικιλμένον φάρος bei Pherekydes. Brandis Gesch. der Phil. S. 82). Wenn nach Bähr's nicht unwahrscheinlicher Vermuthung (S. 193) das ganze ungeheure Kapital einer aufgeblühten Lilie glich, so hätten wir hier auch eine Analogie zu der Lotosblume als dem ägyptischen und indischen Symbol der Welt. Es versteht sich hierbei von selbst, daß der Begriff der Welt und ihrer göttlichen Ordnung hier den des Reiches Gottes und also den der Theokratie mit in sich schließt. Das Symbol der tragenden Säule hat daher denselben Reichthum allseitiger Beziehung als das φέρον τὰ πάντα des Hebräerbriefs, und es erhellt wie unrecht ein Recensent des Bährschen Buches in den Münchener gelehrten Anzeigen hat, wenn er die Ansicht Movers' mit dem Stichwort der Oberflächlichkeit abgethan glaubt. Der einzig scheinbare Einwurf, den Bähr gegen sie erhebt, ist der des angeblichen Widerspruchs, in dem sie mit dem zweiten Gebot des Dekalogs stehen soll: „du sollst dir kein Bildniß noch irgend ein Gleichniß machen". Aber dabei geht er von der irrigen Meinung aus, als

bedeute jene das Symbol der Welt tragende Säule Gott selbst, während dadurch vielmehr nur eine Wirksamkeit Gottes versinnbildlicht wird. Die Herculessäulen kann man eher Symbole des Gottes selbst nennen, weil hier in pantheistischer Weise der Begriff des Gottes und der seiner innerweltlichen Wirksamkeit zusammenfallen. Aber anders ist dies bei der alttestamentlichen Gottesidee. Sonst müßten auch die Geräthe des Heiligthums, der Räucheraltar, der Leuchter und die Schaubrote, welche nach Bähr (S. 179—185) den schöpferischen Odem, das Licht und das Leben bedeuten, Symbole Gottes selber sein. — In der Auffassung jener Geräthe des Heiligen, sowie des Unterschiedes zwischen dem Heiligen und Allerheiligsten, stimmen wir übrigens im Wesentlichen Bähr bei. Das Allerheiligste und die Bundeslade bezeichnen Gott gewissermaaßen als den Ewigen, im Dunkel Wohnenden, der sich aber doch herabläßt seinem Volke sich zu offenbaren. Das Heilige mit jenen Symbolen des Hauches, des Lichtes und des Lebens deutet auf die allgemeine Offenbarung Gottes. So begegnen wir auch im mosaischen Kultus jenen uralten, einfach großen Anschauungen. Gegen Hengstenberg's Ansicht, nach welcher nur das Allerheiligste die Wohnung Gottes, das Heilige aber die des Volkes ist und die Geräthe des Heiligen Israel als ein Volk des Gebetes, des Lichtes und der guten Werke kenntlich machen sollen, scheint uns Bähr (S. 84—90. S. 185—190) nicht unerhebliche Gründe geltend gemacht zu haben.

n) S. 81. Daß die in dem betreffenden assyrischen Symbol angedeutete göttliche Trias keine andre als die des Schaffens, Erhaltens und Zerstörens sei, scheint uns mit höchster Wahrscheinlichkeit daraus zu folgen, daß sie allein in den anderweitigen mythologischen Vorstellungen der Semiten, wie sie Movers entwickelt hat, sich nachweisen läßt, und daß sie mit der Bedeutung des Lebens, welche dem Henkelkreuz unzweifelhaft zukommt, in einem nahen Zusammenhange steht. — Daß die drei Glieder des Kreuzes durch Taubenflügel und Taubenschweif gebildet werden, ist gewiß nicht absichtslos. Wir glauben nicht, daß die Taube hier ganz im allgemeinen das Symbol der zeugenden Kraft, der Fruchtbarkeit sei. Dagegen spricht schon, daß sehr häufig auf babylonischen, assyrischen, phönicischen und auch ägyptischen Monumenten der Ring, das Symbol der ewigen Gottheit, mit zwei Taubenflügeln versehen abgebildet ist. Dies weis't hin auf die Vorstellung des brütenden Ueberschwebens, der aus dem todten Stoff das Leben zeugenden Thätigkeit des göttlichen Geistes. So wird auf eben jenen Monumenten der geflügelte Ring oder das im Text beschriebene vollständige Symbol der göttlichen Trias öfter als über dem heiligen Baume, welche die Welt als Materie abbildet, schwebend dargestellt, offenbar in dem Sinne, daß das Leben der Materie von dem über ihr schwebenden göttlichen Geiste ausgeht (vgl. im Text weiter unten unsre Bemerkungen über den Phönix). Dieselbe Bedeutung scheint es uns zu haben, wenn als stehendes Attribut der Semiramis die auf ihrem Scheitel ruhende Taube bezeichnet wird (Lucian de Syria Dea 33). Denn

die syrische Göttin Semiramis (שמירמות vgl. 1 Chron. 15, 18. 20; 16, 5; 2 Chron. 17, 8) ist ohne Zweifel, wie Movers (a. a. O. S. 635) nachweis't, identisch mit der Astarte, und diese wiederum, nicht wie Movers annimmt durch eine spätere Theokrasie, sondern ihrer ursprünglichen Bedeutung nach, identisch mit der Göttermutter Mylitta oder Aschera, welche nichts andres als die Welt der Materie ist und daher auch unter dem Bilde eines Baumes dargestellt wird (Movers S. 575 ff.)[1]. So ist denn auch die Taube über dem Haupte der Semiramis, Astarte oder Mylitta der auf die Materie schöpferisch sich herabsenkende Geist[2]. — Dieselbe in allen diesen Fällen dem mythologischen Entwicklungsproceß verfallene Anschauung liegt in ihrer ursprünglichen Reinheit dem רוח מרחפת על פני תהום im Anfang der Genesis zu Grunde, womit man dann wieder mit Recht die Stelle Luc. 3, 22 verglichen hat.

o) S. 81. Zur Begründung der ursprünglichen Einheit der Onka und Harmonia bemerken wir hier Folgendes. Was zuerst die Namen betrifft, so erklärt Movers (S. 643) Ὄγκα aus עֲכָה = die von der Sonne Erwärmte, was uns aber sprachlich eben so schwierig, als sachlich unpassend erscheint. Eben so wenig befriedigt uns Böttcher's (rudim. mythol. Semit. p. 11) wiewohl scharfsinnige Deutung: הֹנֵכָה ἡ ἐξετάζουσα (oder „die Einweihende"?), denn abgesehen von der schwierigen Verkürzung des Cholem in Omikron kennen wir kein Beispiel eines männlichen oder weiblichen Eigennamen, der durch ein für sich stehendes Participium Benoni Qal gebildet würde (קֹהֶלֶת wird man nicht hierher rechnen); und auch der Sinn der Bezeichnung wäre ein für die Göttin nicht recht passender. Wir wagen es Ὄγκα geradezu als griechische Umgestaltung des hebräischen und phönicischen חָכְמָה anzusehen; כ und מ sind versetzt, was um so weniger auffallen kann, als der Ausfall der den Griechen sehr fremdartig klingenden starken Aspiration im Anfange eines zu gräcisirenden Worts für den letzten Theil desselben mancherlei Lautveränderungen bewirkte, man vergl. חזקיהו und Ἐζεχίας, יחזקאל und Ἐζεχιήλ, חבקוק und Ἀμβακούμ. In dem letzten Falle bietet namentlich die Einschiebung des μ eine Analogie zu der Vorschiebung des κ in unserm Worte. — In Beziehung auf die Namen der Harmonia

1) In Beziehung auf die ursprüngliche Identität der Astarte und Aschera stimmen wir gegen Movers mit Gesenius überein, der freilich übrigens die Bedeutung jener Göttin nicht verstanden hat. Movers' siderische Auffassung der Astarte (S. 601 ff.) als einer Göttin indogermanischen Ursprungs ist den neueren assyrischen Forschungen gegenüber nicht zu halten.

2) Die Sagen, daß Semiramis von ihrer Mutter Derketo ausgesetzt und von Tauben wunderbar ernährt (Diod. II, 4 ff.), oder daß sie selbst in eine Taube verwandelt worden sei (Lucian a. a. O.), sind offenbar Spiele der spätern, in diesem wie in so vielen ähnlichen Fällen an das ursprüngliche einfache Symbol sich anschließenden Dichtung.

bemerken wir, daß durch die einen (Chusarthis, Harmonia) dieselbe im allgemeinen als die das Weltall ordnende Macht, durch die andern (Thuro, Doto) als das die Welt und die Menschen beherrschende Gesetz bezeichnet wird und daß merkwürdiger Weise nach beiden Seiten hin eine Hauptbenennung semitischen und eine andre indogermanischen Ursprungs neben einander stehen, was auf die durch die weiter unten angeführten persischen und indischen Parallelen bestätigte Annahme hinweis't, daß die betreffenden Vorstellungen in einer uralten Zeit der Wechselwirkung zwischen semitischen und indogermanischen Völkern entstanden sind. Χούσαρθις nämlich ist ohne Zweifel die griechische Form für ein Wort von der semitischen Wurzel חשר, حشر (= versammeln, zusammenfügen, ordnen) und zwar wahrscheinlich für die Abstraktform חֲשְׁרַת = Versammlung (vgl. 2 Sam. 22, 12 חַשְׁרַת מים), Zusammenfügung, Harmonie[1]. — Ἁρμονία könnte das Ansehen einer sinnigen griechischen Uebersetzung des semitischen חשרת haben; die Wurzel wäre ἄρω, das wie חשר „zusammenfügen" bedeutet; davon ἄρμος (vgl. das lat. armus) und dann ἁρμόζω, welches Verbum, da es von dem Regieren eines Landes gebraucht wird, auch eine Vermittlung zwischen dem Begriff der Weltharmonie und des Gesetzes (vergl. weiter unten) darböte. Aber wenn diese Ableitung auch sicherer wäre als sie in der That ist, so könnte es dennoch keinem Zweifel unterliegen, daß der Name der Harmonia eben so wie der des Kadmus als ihres Gemahles von den Phöniciern nach Griechenland, insonderheit nach Theben, gelangte und daß jene so passenden Kombinationen innerhalb des griechischen Sprachgebiets zufällig sind. Die Göttin wird, worin wir Movers beistimmen, in der Stelle Amos 4, 3 (והשלכתנה ההרמנה und ihr werfet weg die Harmonia) erwähnt. Das Wort findet sich als הַרְמָנָא im aramäischen, als هرمان im arabischen Sprachgebrauch. Eben so gewiß ist es aber, daß dasselbe hier überall völlig vereinzelt dasteht und keiner der semitischen Dialekte eine Etymologie darbietet. Und so scheint uns denn die leichte und einfache Ableitung aus dem indogermanischen Sprachstamm unzweifelhaft, welche Bötticher (a. a. O. S. 40) nach Gildenmeister's Andeutungen angenommen hat. Im Sanskrit ist pramâṅa (von der Wurzel mâ messen) = Abmessung, Verzeichnung, daher die Erlaubniß oder potestas zu etwas. (Es entspricht das zend. framana, altpers. framânâ das bekannte neupers. Wort firmân der Befehl.) Ganz in derselben Bedeutung kommen

---

1) Wir ziehen חֲשְׁרַת der von Movers (S. 508) angenommenen Participialform הַשֶּׁרֶת vor wegen des oben bei הֻנְּבָה angeführten Bedenkens; auch spricht dafür, daß aus dem der weiblichen חֲשְׁרַת entsprechenden männlichen חֲשׁוּר einerseits Ἄσσωρος (in Damascius' babylonischer Kosmogonie in Wolf Anecdota Graeca III, p. 258), andrerseits das dem Χούσαρθις conform gebildete Χουσωρός als Bezeichnung eines männlich gedachten Gottes von gleicher Bedeutung mit der Harmonia werden konnte (vgl. bei Damascius bei Wolf l. c. p. 260: ὁ δὲ ἀνοιγεὺς Χουσωρός ἡ μετὰ τὸν νοητὸν πρώτη τάξις.)

nun das aram. הרמנא und das arab. هرمان vor. Den Uebergang dazu bildet das armenische hraman (indem nach einem armenischen Lautgesetz das p in h übergeht). Sollte man daraus schließen dürfen, daß jener Name der göttlichen Harmana oder Harmona durch die Armenier an die Semiten gelangt sei, in deren ursprüngliche Sitze am Ararat jenes Volk indogermanischer Abkunft schon in früher Zeit vorgeschoben wurde? So viel ist nach mehrfachen deutlichen Spuren gewiß, daß die Religion der heidnischen Armenier der zoroastrischen ähnlich war[1]. Daß aber die letztere den Begriff der framânâ als der göttlichen Weltordnung kannte, geht zwar nicht mit völliger Sicherheit, aber mit hoher Wahrscheinlichkeit aus den altpersischen Keilinschriften hervor. Die Hauptstelle ist am Schluß der ersten Inschrift von Nakshi Rustam, über dem Grabe des Darius (bei Rawlinson im Journ. of the As. soc. X p. 310; bei Benfey S. 55). Der Sinn der zum Theil schwierigen Worte scheint uns folgender zu sein: „O Mensch! die Ordnung (framânâ) Ormuzd's, sie sei deine Führerin; verlaß nicht den geraden Weg! sündige nicht! zerstöre nicht!"[2] Steht hier framânâ von der sittlichen Weltordnung, so glauben wir, daß es im Anfang der zweiten Inschrift von Nakshi Rustam unter dem Grabe (bei Benfey S. 61), wenn Lassen's und Benfey's scharfsinnige Ergänzungen der unleserlichen Buchstaben richtig sind, nothwendig zunächst auf die physische Weltordnung bezogen werden muß. Jene Inschrift beginnt folgendermaaßen: „Der großmächtige Gott Ormuzd, welcher die Ordnung schuf, die sehr gute, welcher die Herrschaft des Men-

---

1) Vgl. St. Martin, mém. sur l'Arménie I, 306; Ritter Erdkunde X, 528. Schon die von Gosche (a. a. O. S. 7—9) zusammengestellten Berührungspunkte (der oben erwähnte Gottesname astovads, dèv als Bezeichnung der Dämonen; die Verehrung des Mihr (mitra) und der Anahit reichen zum Beweise hin.

2) Die Worte hyâ Auramazdâhâ framânâ erklären wir mit Rawlinson als bloße Umschreibung des einfachen Subjekts, wörtl. qui est Auramazdae ordo für das einfache Auramazdae ordo; hyâ steht wie sonst häufig expletive. Benfey (S. 60) und Bopp (in den Monatsberichten der Preuß. Akad. März 1848 S. 140 Anm.) nehmen hyâ, ersterer als 2. Pers. Sing., letzterer als 3. Pers. Plur. des Potentialis von ah, sein. Darnach übersetzt Benfey: „Mensch, du mögest sein (d. h. wandeln) gemäß der heiligen Lehre des Auramazda". Aber der vermeintl. Instrumentalis framânâ kann doch schwerlich unser „gemäß" ausdrücken, zumal neben dem gezwungenen „sein" = „wandeln". Bopp übersetzte: „Mensch, es seien (in Kraft) des Auramazda Befehle". Framânâ wäre Nom. Plur. Neutr. nach Analogie des vedischen Dialekts. Aber auch diese Auffassung, obgleich leichter als die vorhergehende, scheint uns nicht einfach genug. — In den folgenden Worten hauwataiya gastâ . mâ thadya pathim tyâm râstâm etc. hat Rawlinson durch Verkennung der einfachen Construction sich zu einem gänzlichen Mißverständniß verleiten lassen. Wir schließen uns im wesentlichen an Benfey und Bopp an, nur daß wir hauwa als Verkürzung für hauwâ wegen des enklitischen shaiya (vgl. hauwamaiya Inschr. von Bisutun III, 11) fassen und auf das Fem. framânâ zurückbeziehen; gastâ leiten wir mit Bopp von einer dem Skr. gach entsprechenden, transitiv genommenen Wurzel ab.

schen schuf, welcher den Darius einsetzte u. s. w."[1] Nun lautet aber die Anfangsformel in verschiednen andern Inschriften (s. bei Benfey S. 55. 62. 63. 64. 67) so: „Der großmächtige Gott Ormuzd, der diese Erde schuf, der jenen Himmel schuf, der den Menschen schuf, der die Herrschaft schuf des Menschen, der den König Darius (— — Xerxes — — Artaxerxes) einsetzte u. s. w." — Vergleichen wir die beiden Formeln mit einander, so bemerken wir, daß statt des gewöhnlichen „welcher die Erde, den Himmel und den Menschen schuf" in jener Inschrift unter Darius' Grabe die Worte gesetzt sind: „welcher die Ordnung schuf, die sehr gute". Darnach scheint uns bei der anderweitigen genauen Parallele festzustehen, daß jene Ordnung nichts anders als die durch die Schöpfung der Erde, des Himmels und des Menschen gesetzte Weltordnung bedeutet, und daß Benfey mit Unrecht unter jener Ordnung oder Vorzeichnung das geoffenbarte und aufgeschriebene zoroastrische Gesetz versteht, indem er die betreffenden Worte zu übersetzen wagt: „welcher jene heilige Schrift gegeben [oder geschaffen], die sehr gute". Sonst würde diese Auffassung, eben so wie dies in der That bei der Bedeutung des armen. hraman und des neupers. firmân (= Befehl, Gesetz) der Fall ist, einen Uebergang darzubieten zu der oben erwähnten andern Hauptbenennung der Göttin Harmonia als des Gesetzes, in Beziehung worauf sowohl der semitische als der indogermanische Name auf den ersten Blick klar ist. Der semitische Name ist nämlich Thuro, das hebräische תורה; der bei den Semiten eingebürgerte indogermanische Name ist Dath von dem zendischen dath, einer verlängerten Form für dâ, geben, setzen, wovon datha die Gabe (Journ. Asiat. 1845 p. 425). — Soviel über die Namen der Onka und der Harmonia. Es leuchtet ein, wie die dadurch bezeichneten Begriffe sich einander berühren. Und so wird denn auch die Onka gerade so wie die Harmonia als die schöpferische Kraft und Weisheit des höchsten Gottes bezeichnet (s. Movers S. 512. 513. 643. 644). Ferner ist ihr Gemahl Hephaistos oder Chrysor (a. a. O. S. 646). Chrysor aber ist nichts als eine Verstümmelung des Chusor (Kadmon), des Namens des Gemahles der Chusarthis; ihn konnten die Griechen bald als Hermes, bald als Hephaistos auffassen; jedenfalls kommt der letztere hier nicht, wie Movers meint, als

1) In dieser Stelle scheint wegen des folgenden neutralen tya auch framânam als Neutrum ergänzt werden zu müssen. Die ursprünglichere sächliche Form dürfte neben der weiblichen, auf eine Personification hinweisenden nichts Auffälliges haben, denn jedenfalls wird an beiden Stellen die Weltordnung als Abstraktum gedacht. Bei den verwandten Armeniern konnte aber leicht aus der personificirten framânâ eine besondere Gottheit geworden sein, deren Namen dann als harmânâ oder harmônâ zu den Semiten überging. — shiyatim martiyahyâ übersetzt Benfey = die Herrlichkeit des Menschen; es ist aber kein Grund vorhanden von der ursprüngl. Bedeut. der Wurzel shi = kshi abzugehen: wir denken also an die Herrschaft des Menschen über die andern Kreaturen. (Rawlinson übersetzt shiyâtim wiewohl zweifelnd durch „Leben", was allerdings in den zendischen Wurzeln jî, zî, gî, jyâ und deren Derivatis Analogien für sich hat.)

Feuergott, sondern als kunstvoller Werkbildner in Betracht. Zu dieser Annahme ist man um so mehr berechtigt, als von der Onka bestimmt gesagt wird, daß sie nebst Hermes dem höchsten Gott als dem Demiurgos zur Seite stehe (S. 647). Und Sanchoniathon (S. 18. 19) schildert ausdrücklich den Chrysor in Zügen, die (obwohl er ihn Hephaistos nennt), vollkommen auf den Hermes oder Kadmon passen: er bezeichnet ihn als den Meister der Rede, der Beschwörung und der Weissagung, als den Erfinder verschiedner nützlicher Werkzeuge, als den ersten Schiffer. — So sind also Onka und Harmonia ihrer Idee nach vollkommen eins und erst später, als die Idee verdunkelt war, konnte man, wie in so vielen ähnlichen Fällen, aus den verschiednen Namen verschiedne Gottheiten machen. — Schließlich noch Einiges über die Onka oder die phönicische Athene als Mondgöttin. Macrobius (Saturn. I, 17) bezeichnet nach der assyrischen oder phönicischen Religion die Minerva als virtus Solis und fügt hinzu: sicut et Porphyrius testatur, Minervam esse virtutem Solis, quae humanis mentibus prudentiam subministrat. Nam ideo haec Dea Jovis capite prognatur, id est, de summa Aetheris parte edita, unde origo Solis est. Aehnlich Julian (orat. in Solem p. 149): καὶ τὴν Ἀθήνην νομιστέον ἀπ᾽ αὐτοῦ (τοῦ Ἡλίου) παραδεξαμένην οὐσίαν, οὖσαν αὐτοῦ τελείαν νόησιν. Darnach könnte man denken, der Mond komme hier nur als Abglanz der Sonne in Betracht: der höchste Gott werde als Ἥλιος νοητός gedacht (s. oben) und daher die sein Wesen wiederstrahlende Weisheit als Mond (hierauf gründet sich die vorhin erwähnte Moversche Etymologie des Namens Ὄγκα). Aber es ist zugleich daran zu erinnern, daß in der Urzeit vorzugsweise an den Mond sich die Vorstellung der Regelung der Zeit und daher aller Naturordnung überhaupt, ja auch der sittlichen Ordnung knüpfte. Darauf weis't der indische Name mâs („der Messende“ von der dem vorhin erwähnten Worte pramâna zu Grunde liegenden Wurzel mâ), womit das griechische μήν und μήνη (Namen der Athene, Movers S. 645) und die germanischen Namen des Mondes zusammenhangen. Besonders aber ist hier das Wort manu zu vergleichen, womit in den vedischen Hymnen einerseits der erste ideelle Mensch und der Mensch überhaupt[1] (als der Denkende), andrerseits der Mond (als der Messende, denn die Wurzeln mâ messen und man denken hängen ohne Zweifel zusammen) bezeichnet wird. Treffend bemerkt in Beziehung hierauf Weber (Ind. Stud. I, 2. Heft S. 194): „Der regelnde Mond und der denkende Mensch sind in der Mythe zu einem regelnden Könige geworden, der als der Urquell alles menschlichen Rechtes, aller staatlichen Ordnung gilt und als der Vater und Lehrer der Menschen, die nach ihm mânava, mânusha, manushya genannt sind. Zu ihm, dem Monde, steigen

---

1) Die beiden Begriffe werden durch den Accent unterschieden: mánu ist der erste Mensch, manú Mensch überhaupt. Die Bedeutung Mond ist besonders unzweifelhaft Rik IV, 3, 5, wo manus sûryaçca, Mond und Sonne, neben einander stehen.

die Seelen der Abgeschiednen hinauf, er ist der Richter über ihre Thaten, der Minos der Griechen"[1]. Manu als Urmensch entspricht hier dem semitischen Adam Kadmon, dessen Gemahlin Harmonia oder Onka, wie wir sahen, als Mondgöttin gedacht wurde: so bezieht sich also der indische Mythus auf die männliche, der semitische auf die weibliche Gestalt desselben Princips.

p) S. 81. Daß der Αὐτόχθον und Ἐπίγειος die von uns angenommene Bedeutung habe, dafür spricht noch folgender Umstand, der auch in kritischer Hinsicht nicht ohne Interesse sein wird. Pseudo-Sanchoniathon hat nämlich offenbar ein älteres Verzeichniß der verschiednen Bezeichnungen des höchsten Gottes und des in ihm gesetzten die Weltschöpfung vermittelnden Princips vorgefunden. Er hat die verschiednen Namen als verschiedne Personen genommen, hat sie auf die plumpste Weise in eine genealogische Reihe gesetzt, und hat endlich an die einzelne Namen die ihm davon bekannt gewordnen alten Mythen, indem er diese sich euhemeristisch zurechtlegte, angeknüft. Auf diese Weise scheint uns das zweite Hauptstück des uns erhaltnen Fragments (in Orelli's Ausg. S. 14—24) entstanden zu sein. Wir geben hier die Uebersicht der erwähnten Namenpaare.

1. Aion oder בעל שמים — Protogonos.
2. Hypsuranios oder Memrum (מִמָּרוֹם ?) — Chrysor oder Hephaistos. (S. die Erläuter. o.)
3. Technites — Autochthon.
4. Misor (מִישָׁר) — Taaut.
5. Sydyk (צדק) — die Kabiren.
6. Hypsistos oder עליון — Epigeios oder Autochthon.
7. Kronos — Hermes.

Alle Namen auf der linken Seite bedeuten den höchsten Gott, alle auf der rechten (mit Ausnahme der Kabiren, die uns übrigens dieselbe Idee als Vielheit gedacht zu enthalten scheinen) den Kadmon-Hermes. Man sieht, daß der Autochthon außer in der 6. auch in der 3. Reihe und zwar hier neben dem Technites (d. h. dem Demiurgos) vorkommt.

q) S. 83. Διαβεβηκώς bezeichnet bei Bildwerken zunächst nur, daß die Füße nicht, wie auf den ägyptischen Monumenten, geschlossen neben einander stehen. Aber es liegt doch wohl darin, zumal bei den Orientalen, bei welchen Alles symbolisch wird, zugleich der Gedanke des Fortschreitens.

r) S. 84. Der anfängliche Abgrund[2] als Wasser gedacht, darüber die

1) Die sprachlich unzweifelhafte Identität von manus und Μινώς wird sachlich bestätigt durch eine auf Manu bezügliche, von Kuhn bereits mit der Geschichte des Minotaurus verglichene Sage im Çatapatha-Brâhmana I, 1, 4, 14. Vgl. Weber a. a. O. S. 195.

2) gahanam gabhîram, womit nach Webers Bemerkung das ginnûnga-gap der Edda (Grimm deutsche Mythol. 545) verwandt ist.

Luft, und darüber wieder der Aether; zuerst aber alles ungesondert, so daß nicht einmal Seiendes und Nichtseiendes zu unterscheiden war; ein lichtloses Wasser, ein Urdunkel, in welchem weder der Tag noch die Nacht aufleuchtete d. h. sichtbar wurde; über dem Chaos der Geist schwebend als das durch die Selbstsetzung athmende oder hauchende Eine[1], als das schöpferische Verlangen[2] (kâmas = Ἔρως), dann das durch die Macht des göttlichen Sich in sich selbst Versenkens entstehende Weltei und die Samen der später werdenden Dinge[3]: dies alles sind Anschauungen, zu denen Jeder in den sogenannten Anfängen der griechischen Philosophie leicht die Analogie finden wird. Daß fast für alle einzelnen Vorstellungen auch die ältesten semitischen Mythologeme Anschließungspunkte darbieten, wird durch unsre frühere Auseinandersetzung einleuchten. Wir heben einen wichtigen Punkt hervor, in welchem die älteste griechische Speculation durch die neuern Erforschungen der semitischen Mythologie mehr Licht zu erhalten scheint. Wir meinen den Begriff des Χρόνος, den man nicht, wie noch Brandis es thut, in abstraktem Sinne als die Zeit, sondern vielmehr wie den semitischen alten Bel, den unter dem Begriff der Zeit in seiner Absolutheit und Ewigkeit gedachten Gott, aufzufassen hat. Dieser ursprüngliche Sinn schimmert selbst durch die spätern Berichte, die denselben meist gänzlich mißverstanden, noch deutlich genug hindurch. So nur erklärt sich die Zusammenstellung des Herakles und Chronos in mehren orphischen Kosmogonien (Brandis I S. 66 ff.), des Zeus und Chronos bei Pherekydes (daselbst S. 78 ff.). Herakles und Zeus sind hier identisch und entsprechen beide dem δεύτερος Βῆλος (s. oben). Auch noch bei Anaximander scheint uns, wenn er sagt die Rückkehr der Dinge zu ihrem Ursprung geschehe κατὰ τάξιν τοῦ χρόνου, der Χρόνος auf die angegebne Weise verstanden werden zu müssen. — Uebrigens ist es sonderbar, wie die Hellenen in der Kindheit ihrer Philosophie gleichsam systematisch alle einzelnen Momente jener großen durch den ganzen Orient verbreiteten Anschauungen über den Ursprung der Dinge herausgegriffen und damit ihr wissenschaftliches Bedürfniß zu befriedigen suchten: Thales setzte das anfängliche Wasser, Anaximes jene dasselbe bedeckende Luft, Anaximander die noch ganz ununterschiedne Materie, Anaxagoras endlich jenes sich selbst setzende Eine, den über dem Chaos schwebenden Geist als ἀρχή. Der letztere scheint uns den nichtgriechischen Ursprung seiner neuen Anschauungsweise selbst anzudeuten in den Worten, welche nach Brandis' Bemerkung (I S. 240), wenn sie auch nicht am Anfange seines Buches standen, sich doch ihrem Nachdruck nach als Anfangspunkt einer Theorie zu erkennen geben: Τὸ δὲ γίνεσθαι καὶ ἀπόλλυσθαι οὐκ ὀρθῶς νομίζουσιν οἱ Ἕλληνες, οὐδὲν γὰρ χρῆμα οὐδὲ γίνεται οὐδὲ ἀπόλλυται. — Durch diese immer klarer

---

1) ânîd avâtam svadhayâ tad ekam.

2) kâmas tad agre samavartatâdhi.

3) tuchyenâ "bhv apihitam yad âsît, tapasas tan mahinâ 'jayataikam.

werdenden orientalischen Ausgangspunkte verliert die Philosophie der Hellenen eben so wenig, als deren Mythologie, ihre hohe selbstständige Bedeutung: unter den Händen dieses Volkes wurde alles aus dem Orient Ueberkommene etwas Andres und Neues, und wenn durch diese Umgestaltung zunächst manche große und tiefe Ideen der ältesten Menschheit verloren gingen, so war es eben die Aufgabe der Hellenen, durch ein mächtiges geistiges Ringen, durch eine freiere fortan das Lebensprincip der occidentalischen Welt ausmachende Entwicklung aller rein menschlichen Kräfte die Menschheit zu rüsten und vorzubereiten auf die dereinstige Wiedergewinnung des Verlornen. — Uebrigens sind jene Berührungen anerkannt alter griechischer Vorstellungen (vgl. Brandis I S. 53) auch in kritischer Beziehung als Bestätigung des zum Theil bezweifelten Alters mancher indischen und semitischen Vorstellungen von großer Wichtigkeit.

s) S. 85. Der mitgetheilte Hymnus wird durch die früher entwickelten Anschauungen hinreichend klar sein. Der Soma, der als eine göttliche Macht betrachtete heilige Pflanzensaft, wird weiter unter noch einmal erwähnt. — Die Worte aham suve pitaram asya mûrddhan geben wir nach der uns von Herrn Dr. Kuhn gütigst mitgetheilten Erklärung des Scholiasten; nach dem letztern ist der Vater dieses (dieser Welt) der Himmel; es scheint uns dadurch aber kein Andrer als der bezeichnet zu werden, welcher in dem vorher theilweise übersetzten 11. Hymnus des 10. Mandala „der Oberherr dieses Weltalls im höchsten Himmel (yo asyâdhyaxah parame vyomant) genannt wird. Man vergl. die persische Identificirung des persischen Zarvan akarana mit dem Himmel (thwâsa) im Vendidad XIX (bei Brockhaus S. 179) und unsre Bemerkungen darüber in Weber's Indischen Studien I 3. Heft, dort haben wir auch auf die merkwürdige Aehnlichkeit der andern Bezeichnung des Zarvan als des vayi uparô kairya, des in der Höhe wirksamen Hauches, einerseits mit dem vedischen Gott Vâyu, andrerseits mit dem ânîd avâtam des 11. Hymnus (s. die vorherg. Erörterung r) aufmerksam gemacht. Wir fügen hier die Analogie hinzu, welche in den der Vâtsch in den Mund gelegten Worten liegt: Ich wehe wie der Wind erfassend alle Welten (aham eva vâta iva pravâmy arabhamanâ bhuvanâni viçvâ). — Wenn die Vâtsch ferner sagt, ihr Ursprung sei im Wasser innerhalb des Meeres, so ist damit der Abgrund der anfänglichen Fluth gemeint, wohinein nach der gleich darauf im Text von uns citirten Upanischad die neugewordenen Deva's fielen. Vgl. auch hierzu die vorhergehenden Erläuterungen unter r) und im Text weiter oben die Bemerkung über den semitischen תהום oder תהו ובהו.

t) S. 88. Aristoteles (Metaph. 14, 4) bezeugt, daß die Magier, welche er in dieser Beziehung mit Empedokles und Anaxagoras zusammenstellt, τὸ γέννησαν πρῶτον ἄριστον τιθέασιν. Dies schließt den reinen Dualismus aus und es ist daher nicht abzusehen, wie Jos. Müller denselben daraus erweisen will, indem er unter dem πρῶτον ἄριστον der Ormuzd versteht

(Abhandlungen der Bayrischen Akademie philos. gesch. Abthl. 1840 S. 631). Ist Ormuzd das γέννησαν πρῶτον ἄριστον, so wird eben dadurch der „bloße Dualismus“ ausgeschlossen. Wenn Müller ferner bemerkt, daß der Zarvan akarana ein natürliches und kein moralisches Princip sei, und daß er deßwegen auch nicht τὸ γέννησαν πρῶτον ἄριστον genannt werden könne, so übersieht er, daß die begriffliche Unterscheidung des Zarvan und Ormuzd ihre Einheit keineswegs ausschließe. — Daß auch Aristoteles nach Diogenes Laertius auf der andern Seite von zwei Principien (ἀρχαί) bei den Magiern redet, widerspricht dem Obigen nicht. — Kleuker (Anhänge zum Z. A. II, S. 85) scheint uns treffend bemerkt zu haben, wie in der Stelle bei Plutarch (de Is. et Osir. 47) ὁ ταῦτα μηχανησάμενος θεός nicht Ormuzd, sondern nur Zarvan sein könne. Der Name Ζαρουάμ wird bekanntlich unter griechischen Schriftstellern zuerst von Theodorus von Mopsuestia in einer von Photius erhaltenen Stelle erwähnt.

u) S. 88. Müller selbst giebt an der gleich darauf angeführten Stelle zu, daß „alle Qadhâta's“ (was, wie bemerkt, ein ungenauer Ausdruck ist) auf einer frühern Stufe der religiösen Entwickelung eine höhere Bedeutung gehabt haben und daß sich im Zend-Avesta die Erinnerung daran in einer gewissen heiligen Scheu, aber, wie er hinzufügt, nicht in Anbetung kund gebe. Letzteres ist nicht richtig, denn in den von uns angeführten Stellen des Vendidad-Sade werden der Zarvan akarana und das Urlicht als Qadhâta angerufen. Will aber Müller nur so viel sagen, daß jenen Qadhâta's keine andre Verehrung als sonst der reinen von Ormuzd geschaffenen Wesen geweiht werde, so sieht man nicht ein, was dann jene heilige Scheu bedeute, in welcher doch nach seiner Meinung noch eine Erinnerung an eine ursprüngliche höhere Stellung der Qadhâta's liegen soll.

v) S. 88. Burnouf hat neuerdings die Frage angeregt, ob in den Zendschriften die Vorstellung von dem Urlicht, von welchem das sichtbare Licht nur ein Abglanz sei, vorkomme. Er sagt in dieser Beziehung (Yaçna p. 555): Sans nier que Zoroastre se soit élevé à cette hauteur d'abstraction — je puis affirmer que la lumière suprême si clairement invoquée dans la célèbre Gâyatrî des Brahmanes n'est pas nommée une seule fois dans les textes zends que nous possédons. — Prüfen wir zuerst die Stelle im 1. Ha des Yaçna, zu welcher Burnouf diese Bemerkung macht. Sie lautet: (Ich verehre) Sterne, Mond und Sonne, das anfangslose Licht, das durch sich selbst gesetzte, und alle Schöpfungen des heiligsten Geistes (Ormuzd's). — Jedermann wird hier sogleich den Eindruck erhalten daß das „anfangslose, durch sich gesetzte Licht“ (anaghrinãm raocanhãm qadhâtanãm) zu den „Schöpfungen Ormuzd's“ in einem beziehungsweisen Gegensatz stehen. Nichtsdestoweniger meint Burnouf jene Worte, weil sie die pluralische Form haben, als Apposition zu „Sonne, Mond und Sterne“ fassen zu müssen. Mit Recht erinnert aber Röth (a. a. O. S. 265), daß raocâo als plurale tantum genommen werden könne, wie ja auch in

andern Sprachen das Licht, eben so wie die Finsterniß, als eine Vielheit in sich fassend gedacht werde. Daß diese Erklärung nothwendig sei, scheint uns aus folgenden Gründen hervorzugehen a) die Epitheta anaghra und qadhâta kann man unmöglich von den sichtbaren Himmelslichtern verstehen, da diese oft genug als Geschöpfe des Ormuzd kenntlich gemacht werden. (Wenn auch Röth jene Bezeichnungen zu den Begriffen „schrankenlos" und „für sich bestehend" herabdrücken will, so ist dies unsprachlich, und was er als Grund dafür anführt, daß nämlich die Zendreligion außer der Urgottheit nichts Ungeschaffnes kenne, das hat bei der von uns gegebnen Auffassung des Urlichts keine Bedeutung.) b) In mehren Stellen, wo anaghra raocâo qadhâtâo neben „Sternen, Mond und Sonne" steht, werden beide Begriffe durch dazwischengesetzte Wörter so getrennt, daß man den ersten nicht für eine bloße Erklärung des letzten halten kann. So steht Vendidad 11 (Brockhaus S. 138) haca, so Yaçna 71 (daselbst S. 212) yazamaidhê dazwischen. [Die letzte Stelle heißt: Alle Sterne, Mond und Sonne verehren wir; alles anfangslose Licht verehren wir.] In andern Anrufungen endlich sind, was von besondrer Wichtigkeit ist, Sterne, Mond und Sonne von dem anfangslosen Licht durch andre dazwischengesetzte Gegenstände der Anbetung gänzlich getrennt z. B. Yaçna 16 (Brockhaus S. 32). c) Die von uns auch im Texte angedeutete Stelle im 2. Fargard des Vendidad (Brockhaus S. 56) ist schon für sich hinreichend, um das Vorhandensein der Vorstellung vom Urlicht bei den alten Parsen außer Zweifel zu setzen. Wir geben die merkwürdigen von Anquetil gänzlich mißverstandnen Worte in genauer Uebersetzung und fügen am Rande, um unsre Auffassung zu begründen, einige philologische Bemerkungen hinzu (Zoroaster spricht:) „Schöpfer der daseienden[1] Welten, welches waren damals jene Lichter, o reiner Ahuramazda, welche dort leuchteten in jenen Landen, die Yima (Dschemschid) schuf (d. h. in denen er eine äußere und eine innere sittliche Ordnung gestaltete). Da sprach Ahuramazda: So ungeschaffene Lichter, als geschaffene[2]. Alle anfangslosen Lichter leuchten in der Höhe[3]; alle geschaffenen[4] Lichter leuchten

1) açtvaț, mit Sein begabt. Diese zuerst von Bopp gegebne leichte und passende Erklärung können wir nicht umhin der Spiegel's (= mit einem Körper begabt) vorzuziehen. Ueber die Bedeutung des Begriffes Sein und Dasein bei den Parsen vgl. weiter unten das über den Ahuna vairya Bemerkte.

2) Hier stehen einander gegenüber die Epitheta qadhâta (Sanskr. svadatta) und çtidhâta (durch die Schöpfung gesetzt; çtî zus. gez. Form entspr. dem Skr. sthiti (Burnouf Y. nott. p. LIII). Die beiden folgenden Hauptsätze beziehen sich dann deutlich auf je eines der beiden Prädikate zurück.

3) uçca Skr. ucca: hoch; hier Bezeichnung der Erhabenheit über das Irdische, Kreaturliche; vgl. die Bezeichnung des Zarvan als vayi uparô kairya. us = uç, Skr. ut, ist mit dem Verbum raocayêiti zu verbinden, wie vorher und nachher â.

4) Statt sta dâta ist ohne Zweifel nach der Bombayer Ausgabe çti dâta zu lesen.

im Lande[1] von innen heraus[2]; einmal indeß durch Tod und Untergang[3] schwindet[4] so Stern als Mond als Sonne.

w) S. 89. Das parsische Wort ist âfrîn; das Verbum âfrînâmi vergleicht der Missionar Wilson (the Parsi religion p. 230) richtig mit dem Skr. prîṅâmi, ich thue jemandem genug, erfreue ihn, woraus erst mittelbar die Bedeutung des Preisens entsteht (vgl. prîṅana = satisfaction; prîta, prîti = pleasure, delight). — Mit den hier vorkommenden Prädikaten des Zarvan vergleiche den Χρόνος ἀγήραος in der oben erwähnten Orphischen Kosmologie.

x) S. 91. Die Gründe s. in der mehrfach angeführten Abhandlung. Die Anfangsworte der betreffenden Gebetsformel (mit Weglassung der zwischengeschobenen Worte) lauten: yathâ ahû vairyô athâ ratus, was wir abweichend von Burnouf erklären zu müssen glauben: wie Ormuzd es begehrt, so ist es Gesetz.

y) S. 92. Die von uns gegebne Ableitung des fravashi hat durchaus keine sprachliche Schwierigkeit, da der Stamm vash = vac von Spiegel (a. a. O. S. 68) nachgewiesen ist. — Burnouf nimmt als Stamm vaksh = wachsen; also fravashi = Hochwachsung, Erhabenheit; giebt aber zu, daß dies keinen recht passenden Sinn giebt (Yaçna p. 271). — Benfey (Monatsnamen S. 63. 64) erklärt fravashi = fra — ushi Leben, Intelligenz, was aber sprachlich wenigstens nicht einfach ist und einen sehr allgemeinen Sinn giebt. Eher würden wir das Wort unmittelbar an den Stamm von ushi nämlich vaç (= wollen, begehren, vielleicht auch = denken)

---

1) Eben so urê â raocayêiti statt urvârô cayêti. urê = varê, Locativ von vara, wovon vorher der Locat. plur. varefsva; Wurzel var, worin der Begriff der Ausdehnung, also gewissermaßen = im weiten Lande: Gegensatz zu dem vorhergehenden uçca.

2) aṅtaraṭ Ablat. von aṅtara = interior, gewöhnlich mit naêmaṭ (= dimidium, pars) verbunden vgl. Burnouf im Journ. Asiat. Fevr. p. 114; aṅtaraṭ heißt hier ohne Zweifel „von innen heraus", mit Beziehung darauf, daß den irdischen Lichtern ein Abglanz des Urlichts innewohnt.

3) irikhtahê çadhayaca. Die Bedeutung der beiden Wörter ist klar: irikhti ist Abstraktum von irith = Skr. rish. riç, eben so çadhi von çadh, das erste durch ti, das zweite durch i gebildet; beide Stämme haben die Bedeutung des Schlagens, Verderbens, Tödtens; çadhaya ist weichere Form des Instrumentalis für das gewöhnliche çadhya, vgl. astraya neben astrya bei Spiegel Abhandl. der Münchner Akad. 1850 S. 21. 22, dagegen ist irikhtahê, so wie die Variante irikht'hê, jedenfalls eine Verstümmelung der Dativform irikhtêê. Der Dativ steht wie öfter im Sinn des Instrumentalis; die Verwandtschaft beider Kasus zeigt sich auch in der auffälligen Zusammenstellung enâ prithivyai Rik, mand. X, 3, 8.

4) Statt vaêniti lesen wir vaênaiti (vgl. Vendidad 7 bei Brockh. S. 88); der der Stamm vên, vêṅ bedeutet im Skr. nach Wilson einerseits „wahrnehmen", so Vendidad 19 (bei Spiegel a. a. S. 53. 54), andrerseits „gehen, fortgehen" (to move), so hier. An den Stamm van ist nicht zu denken, weil dann eine passive Form stehen müßte.

anschließen; fravashi = der Akt des Wollens, Begehrens vielleicht auch des Denkens. Jeder Ferver würde als ein solcher Akt des göttlichen Wesens dargestellt. Aber natürlicher ist es doch als Wurzel vash anzunehmen (was übrigens mit vaç sicher verwandt ist). — Sprachlich ganz unhaltbar ist Röth's Erklärung = praeexistentia (fra = prae; vas = existere), denn fra kommt in Compositis in temporeller Bedeutung nicht vor und aus vasi müßte nach dem bekannten Lautgesetz des Zend (Bopp vergleich. Gramm. S. 50. 53. 316) vahi werden. — Wir erwähnen noch der Ansicht Roth's (in der öfter angeführten trefflichen Abhandl. Baur's theol. Jahrb. 1849 S. 291 ff.) über den Ursprung der Vorstellung von den Ferver. Er leitet diese von der Verehrung der Seelen der Abgeschiedenen, der Väter, her, welchen auch in den Veden eine weltschöpferische Thätigkeit beigelegt werde. Aber letzteres findet seinen Anschließungspunkt darin, daß ja in den Veden selbst die Lebenden in pantheistischer Weise von sich selbst Aehnliches aussagen (s. weiter unten), während der Zendreligion dergleichen fremd ist. Roth selbst bemerkt, daß hier die Ferver der Abgeschiedenen gerade als die Untersten erscheinen. Er hat daher schon deßhalb keine beweisende Kraft, wenn nach einer Vorstellung in dem überdies späten Jescht der Ferver Einmal im Jahre die Ferver der Abgeschiedenen als Hülfeflehende, Opferbedürftige zur Erde niedersteigen. Und wie ließe sich bei jener Annahme die Vorstellung von dem Ferver des Ormuzd's selbst erklären, der doch in Stellen vorkommt, die weit älter sind als diejenige, in welcher Roth eine, wiewohl nach seiner eignen Meinung schwache Stütze seiner Meinung findet. — Wir führen eine Stelle aus dem 19. Fargard des Vendidad (bei Brockh. S. 179) an, welche auch in sofern merkwürdig ist, als der Zusammenhang des Begriffs der fravashi mit dem des mâthra daraus erhellt: (Ormuzd spricht zu Zoroaster:) „Rufe du an die Fravashi mein des Ahuramazda, sie die größte und beste und seligste und wirksamste und kräftigste und schönste, deren Seele das heilige Wort ist (yênhê urva mâthrô çpentô)".

z) S. 93. Wir gedenken hier eines mittelalterlichen Sängers wahrscheinlich aus eben demselben tatarischen Stamme, des Scheich Ssadreddin aus Konia, der nach der Weise der israelitischen Mystik jene uralten Anschauungen von dem Menschen, als dem Ziele des schaffenden Geistes umbildet und das Gefühl von dem tiefen Wehe des menschlichen Daseins daran anknüpft, indem er singt, als der Staub, aus welchem Adam werden sollte, mit Liebesthau befeuchtet worden, da sei durch den Schmerz der Liebe über die daraus entstehenden Uebel der Ader des Weltgeistes ein Tropfen Bluts entflossen und aus diesem Tropfen sei des Menschen Herz geworden. S. Hammer-Purgstall Gesch. der Osmanischen Dichtkunst Bd. I S. 53.

aa) S. 95. Hiob 38,33; 16,18; 14,12; 26,11; 9,5; 37,12; 13,15; 7,12; 38,9.10; 3,9; 7,6; 9,25.26; 30,17; 3,30.26.27; 24,13.17; 5,21—24; 18,9.10; 18,11; 30,17; 7,20; 27,14.15; 18,14; 6,4; 15,24.30; 10,17; 19,12; 30,14.15; 12,11; 9,31; 14,7; 8,16—19; 12,7.8.

bb) S. 97. Wir geben die folgenden Stellen nach Langlois' wiewohl principloser Theilung, weil außer dem ersten von Rosen bearbeiteten Ashtaka bis jetzt von den folgenden Theilen nur die von Langlois übersetzten allgemeiner zugänglich waren: 1, 6, 12; 1, 8, 1; 2, 1, 3; 2, 5, 8; 1, 5, 3; 1, 3, 5. 7; 1, 4, 5; 2, 4, 1. 2; 2, 5, 2; 1, 5, 1; 1, 6, 9; 2, 4, 8; 2, 6, 3; 3, 2, 1; 3, 5, 14; 4, 2, 1; 3, 7, 9; 1, 3, 3; 2, 2, 16; 2, 2, 4; 2, 2; 5; 1, 2, 12; 2, 1, 7; 2, 5, 9; 3, 6, 8; 1, 7, 3; 1, 7, 6; 1, 7, 11; 1, 7, 15; 2, 5, 2; 1, 8, 5; 2, 1, 10; 2, 3, 7.

cc) S. 104. Das Herabwürdigende liegt hier nicht in dem Geschlechtlichen, welches auch in unsern heiligen Schriften als Bild der innigen Vereinigung des Herrn und seiner Gemeinde gebraucht wird, sondern in dem rein physischen, thierischen, der höhern geistigen Bedeutung entleerten Weise, in welcher das Geschlechtliche gefaßt ist.

Zum fünften Kapitel.

dd) S. 108. Wenn wir die prophetische Literatur als eine poetische bezeichnen, so meinen wir natürlich nicht, daß der Begriff derselben durch diese Bezeichnung erschöpft werde, sondern wir wollen dadurch nur andeuten, daß sie in ihrer Blüthezeit der Form nach allerdings durchgehends einen poetischen Charakter an sich trägt, wie sich dieser denn auch in der kunstvollen Ausprägung des Strophenbaus von den ältesten der kleinen Propheten an zu erkennen giebt.

ee) S. 114. Von diesem Gesichtspunkte aus scheint uns allein eine befriedigende Erklärung des 22. Psalms möglich zu sein. Nur die größte Befangenheit kann denselben noch länger als eine unmittelbare messianische Weissagung fassen. Wenn Hengstenberg ihn jetzt neben andern verwandten Psalmen auf das Ideal des Gerechten bezieht, so dürfte dies einerseits zu abstrakt und zu wenig einfach erscheinen, andrerseits würde auch auf das Ideal des Gerechten, wenn man diesen nicht in einer theokratischen Stellung und also wiederum als den Messias auffaßt, dasjenige nicht passen, was das Subjekt des Psalmes in der dritten Strophe[1] von sich aussagt, daß nämlich seine Stellung nicht bloß Israel sondern auch die Heiden angehe und daß die Bekehrung der letzteren eine Folge davon sein werde (V. 28). Eben so wenig passen die Worte auf irgend einen spätern theokratischen König. Dagegen ist sehr wohl denkbar, daß David, wenn ihm die mächtige Bedeutung des theokratischen Königthums, dessen erster würdiger Vertreter zu sein er durch Samuel berufen war, durch göttliche Erleuchtung feststand, während

1) Nach unsrer Ansicht steht der 2. Vers des Psalms als eine Exclamation für sich: es folgen dann 3 Strophen von je 10 Versen, von denen die ersteren beiden die gegenwärtige Gefahr, die letzten aber in prophetischer Weihe die nahe bevorstehende Rettung schildert. Eine weitere Begründung unsrer Ansicht müssen wir uns für einen andern Ort vorbehalten.

der Drangsale der Saulischen Verfolgung seine sicher bevorstehende Rettung in einem so idealen Lichte betrachtete, wie dies die dritte Strophe des betreffenden Psalmes voraussetzt. Daß er die Erfüllung der großen dem Abraham gegebnen Verheißung für näher hielt, als sie wirklich war, das kann eben so wenig anstößig sein, als daß Jesaias (Kap. 7) die Geburt des Messias und Paulus (1 Theff. 4) die Zukunft des Herrn anfangs selbst zu erleben glaubten und daß beide erst später über die größere Ferne des ersehnten Heiles weiteren Aufschluß erhielten. Es ist psychologisch leicht erklärbar, wie die der Erfüllung einer überschwänglichen Hoffnung im höchsten Sinne gewiß gewordene Seele zuerst sehnsüchtig alle Zeitfernen überspringt. Die spätere christliche Sage erzählt daher in sinnvoller Weise von Abraham selbst, daß er voll Verlangen gefragt habe, ob er den Tag des verheißenen Heiles selber noch sehen werde, daß aber die göttliche Antwort ihn geheißen habe über den Jordan zu gehen, um dort in dem ihm entgegenkommenden Melchisedek ein Vorbild der künftigen Erfüllung zu schauen[1]).

ff) S. 115. Von dem südlichsten Judäa gingen nämlich zwei große Karawanenstraßen nach Aegypten: die eine über Gaza und am Meere entlang nach Pelusium, die andre über Elath, eine Strecke am Aelanischen Busen entlang, dann westwärts über das alte Mafkat nach dem Busen von Suez sich hinwendend und um die nördliche Spitze desselben herum nach Memphis. — Die Denkmäler jener ägyptischen Bergkolonie finden sich bei dem jetzigen Sarbut el Châdem und in Wadi Maghâra. Bei dem erstern Orte steht noch ein großer Tempel der Hathor, der das Land Mafkat geweiht war und die daher auf den Inschriften die Herrin desselben heißt. Der älteste Theil desselben rührt von Amenemha-Möris', dem Könige der 12. Dynastie her. Eine Menge obeliskenartiger Säulen erfüllen das Innere des Tempels und umgeben ihn. Eine Abbildung findet sich in Lepsius' großem Werke. Derselbe macht an der schon oben erwähnten Stelle seiner Reiseskizze auf die von den frühern Reisenden übersehenen Schlackenberge aufmerksam, zwischen welchen der Tempel liegt. „Die nordöstlichen Hügel, 250 Schritt lang und 100 breit, sind ganz mit einer massiven 6 bis 8 Fuß dicken Kruste von Eisenschlacken bedeckt und rundum mit größeren und kleineren Schlackenblöcken umgeben, so daß sie sich eigenthümlich durch ihre kohlschwarze Brandfarbe von den umliegenden hellbraunen Sandsteinhügeln herausheben. Das Erz ward aus den hintern Bergen auf diese luftigen Höhen gebracht, auf denen man hauptsächlich den stehenden Nordostwind, der uns sehr lästig fiel, für die Oefen benutzt zu haben scheint. — — Ein alter Weg führte zu den hiesigen Brüchen, die wir aber, durch Wassermangel

1) Chronicon Paschale ed. Dindorf I p. 90 Ἔλεγεν οὖν ἐν ἑαυτῷ Ἀβραάμ· Κύριε, εἰ ἐν τῷ χρόνῳ τῶν ἡμερῶν μου ἀποστελεῖς τὸν ἄγγελόν σου ἐπὶ τῆς γῆς; ἄρα βλέπω τὴν ἡμέραν ἐκείνην; Εἶπε δὲ αὐτῷ ὁ θεός· Οὐχί ἀλλὰ δείκνύω σοι τὸν τύπον τῆς ἡμέρας ἐκείνης· κάτελθε καὶ πέρασον τὸν Ἰορδάνην ποταμὸν καὶ ὄψει τὸν τύπον τῆς ἡμέρας ἐκείνης. κτλ.

gedrängt, nicht aufsuchen konnten. Wir hatten deren schon in Wadi Maghâra gesehen, wo wir eine ansehnliche Reihe von Felseninschriften unmittelbar neben den ausgebreiteten Höhlen fanden, welche noch höher als die von Sarbut el Châdem zurückgehen, ja zum Theil die ältesten Königsdarstellungen enthalten, die es überhaupt, Aegypten und die Pyramiden von Gizeh nicht ausgenommen, giebt; denn hier sind die Könige Chufu, Numchufu u. A. in Person dargestellt, Göttern opfernd oder Feinde köpfend, während in Gizeh nur Prinzen oder Privatpersonen ihrer Zeit erscheinen".

gg) S. 121. Wir können uns nicht versagen hier einige der betreffenden Aeußerungen mitzutheilen. In einem Briefe von 1524 an Spalatin (Werke XXI, 888) heißt es: „In Uebersetzung des Hiob haben wir so viel Mühe wegen der überaus hohen Schreibart, daß er unsre Uebersetzung noch weniger zu leiden scheint, als den Trost seiner Freunde, und will lieber im Miste sitzen bleiben. Wo nicht etwa der Autor desselben Buchs gewollt hat, daß er immer unübersetzt bleibe. Darum wartet die Presse manchmal in diesem dritten Theil der Bibel". Ferner in einem Briefe von 1530 (Werke XXI, 317): „Im Hiob arbeiteten wir also, M. Philippus, Aurogallus und ich, daß wir in 4 Tagen zuweilen kaum 3 Zeilen konnten fertigen. — Lieber, nun es verdeutschet und bereit ist, kann's ein jeder lesen und meistern, läuft einer jetzt mit dem Auge durch 3 oder 9 Blätter und stößt nicht einmal an, wird aber nicht gewahr, welche Wacken und Klötze da gelegen sind, da er jetzt überhin gehet wie über ein gehöffelt Bret, da wir haben müssen schwitzen und uns ängstigen, ehe denn wir solche Wacken und Klötze aus dem Wege räumten, auf daß man könnte so fein daher gehen. — — Es ist bei der Welt kein Dank zu verdienen".

Hiob.

K. 1, 1. Es war ein Mann im Lande Uz, Hiob mit Namen und es war derselbige Mann unsträflich und rechtschaffen, und gottesfürchtig und das Böse meidend.

2. Und es wurden ihm geboren sieben Söhne und sieben Töchter.

3. Und seines Viehs waren siebentausend Schaafe und dreitausend Kameele und fünfhundert Joch Ochsen und fünfhundert Eselinnen und des Gesindes sehr viele und es war derselbige Mann größer denn alle Morgenländer.

4. Und seine Söhne gingen und richteten ein Mahl an, ein jeglicher in seinem Hause an seinem Tage; und sie schickten hin und luden ihre drei Schwestern mit ihnen zu essen und zu trinken.

5. Wenn aber die Tage des Mahles um waren, schickte Hiob hin sie zu heiligen, und er stand frühe auf und brachte Brandopfer nach ihrer aller Zahl, denn er sprach: Vielleicht haben meine Söhne gesündigt, daß sie Gott den Abschied gaben in ihrem Herzen. Also that Hiob allezeit.

---

6. Und es geschah des Tages, da traten die Söhne Gottes vor Jehova und es kam auch der Satan unter ihnen.

7. Und Jehova sprach zu dem Satan: Von wannen kommst du? Und er sprach: Ich habe die Erde durchstreift und sie durchwandert.

8. Und Jehova sprach zu dem Satan: Hast du Acht gegeben auf meinen Knecht Hiob? denn es giebt nicht seines gleichen auf Erden, so unsträflich und rechtschaffen, gottesfürchtig und das Böse meidend.

9. Und es antwortete der Satan Jehova und sprach: Ist's denn umsonst daß Hiob Gott fürchtet?

10. Hast du nicht ringsum verwahret ihn und sein Haus und alles was sein ist? Du hast seiner Hände Werk gesegnet und sein Vieh hat sich ausgebreitet im Lande.

11. Aber recke einmal deine Hand aus und rühre an was sein ist, ob er nicht in's Angesicht dir den Abschied giebt.

12. Und Jehova sprach zu dem Satan: Siehe, alles was sein ist, sei in deiner Hand; nur nach ihm selbst recke nicht die Hand aus. Und der Satan ging hinweg von dem Angesichte Jehova's.

---

13. Und es geschah des Tages, da seine Söhne und Töchter aßen und Wein tranken im Hause ihres Bruders des Erstgebornen.

14. Da kam ein Bote zu Hiob und sprach: Die Rinder waren beim Pflügen und die Eselinnen weideten neben ihnen;

15. Da fielen die Sabäer ein und raubten sie und schlugen die Jünglinge mit der Schärfe des Schwerts, und ich bin allein entronnen dir's anzusagen.

16. Noch redete dieser, da kam ein andrer und sprach: Feuer Gottes fiel vom Himmel und brannte und fraß die Schaafe und die Jünglinge und ich bin allein entronnen dir's anzusagen.

17. Noch redete dieser, da kam ein andrer und sprach: Die Chaldäer machten drei Haufen und umzingelten die Kameele und raubten sie und schlugen die Jünglinge mit der Schärfe des Schwerts und ich bin allein entronnen dir's anzusagen.

18. Indem dieser redete, kam ein andrer und sprach: Deine Söhne und Töchter aßen und tranken Wein im Hause ihres Bruders des Erstgebornen.

19. Siehe da kam ein mächtiger Wind über der Wüste her und faßte die vier Ecken des Hauses, daß es über ihnen allen zusammenstürzte und sie tödtete, und ich bin allein entronnen dir's anzusagen.

---

20. Da stand Hiob auf, zerriß sein Gewand, schor sein Haupt, fiel nieder und betete an.

21. Und sprach: Nackt bin ich aus dem Mutterschooß gekommen und nackt kehr' ich wieder dorthin; der Herr hat's gegeben, der Herr hat's genommen: der Name des Herrn sei gepriesen. —

22. In alle dem sündigte Hiob nicht und sagte nichts Unziemendes von Gott.

K. 2, 1. Und es geschah des Tages da die Söhne Gottes kamen vor Jehova zu treten, da kam auch der Satan unter ihnen und trat vor Jehova.

2. Und es sprach Jehova zu dem Satan: Von wannen kommst du? Und es antwortete der Satan Jehova und sprach: Ich habe die Erde durchstreift und sie durchwandert.

3. Und Jehova sprach zu dem Satan: Hast du Acht gegeben auf meinen Knecht Hiob, denn es ist nicht seines gleichen auf Erden, so unsträflich und rechtschaffen, gottesfürchtig und das Böse meidend; und noch steht er fest in seiner Unsträflichkeit, du aber hast mich wider ihn gereizt ihn ohne Grund zu verderben.

4. Und es antwortete der Satan Jehova und sprach: Ein Glied für ein Glied, und alles was der Mensch hat, giebt er für sein Leben.

5. Aber recke einmal deine Hand aus und rühre sein Gebein und sein Fleisch an, ob er nicht dir in's Angesicht den Abschied giebt.
6. Und es sprach Jehova zu dem Satan: Siehe, er sei in deiner Hand, nur seines Lebens schone.

---

7. Und der Satan ging hinweg von Jehova und schlug Hiob mit bösem Geschwür von der Fußsohle bis zum Scheitel.
8. Und er nahm Scherben sich damit zu schaben und er saß noch mitten in der Asche.
9. Da sprach zu ihm sein Weib: Du hälst noch fest an deiner Unsträflichkeit? Gieb Gott den Abschied und stirb!
10. Er aber sprach zu ihr: Wie eines der thörichten Weiber redest du. Haben wir doch auch das Gute von Gott angenommen und das Böse sollen wir nicht annehmen? In alle dem sündigte Hiob nicht mit seinen Lippen.

---

11. Und da die drei Freunde Hiob's von all diesem Unglück hörten so über ihn gekommen war, da kamen sie ein jeglicher von seinem Ort, Eliphas der von Theman, und Bildad der von Suah und Zophar der von Naema. Und sie wurden eins mit einander hinzugehen um ihn zu beklagen und zu trösten.
12. Und da sie ihre Augen erhoben von ferne, da erkannten sie ihn nicht, und sie erhoben ihre Stimme und weineten und zerrissen ihre Kleider und warfen Staub über ihren Häuptern gen Himmel.
13. Und sie saßen mit ihm auf der Erde sieben Tage und sieben Nächte, ohne daß einer ein Wort zu ihm redete, denn sie sahen daß der Schmerz sehr groß war.

K. 3, 1. Darnach that Hiob seinen Mund auf und verfluchte seinen Tag:
2. Und Hiob hub an und sprach:

---

3. Umkomme der Tag an dem ich geboren,
und die Nacht die da sprach: es ist ein Männlein empfangen!
4. Dieser Tag, er sei Finsterniß,
nicht frage nach ihm Gott aus der Höhe.
und nicht erglänze über ihm ein Strahl!
5. Zurück fordern ihn Finsterniß und Todesschatten,
es lagre über ihm Gewölk,
es erschrecken ihn des Todes Verfinsterungen!
6. Diese Nacht, sie sei des Dunkels Raub,
nicht freue sie sich unter den Tagen des Jahres,
in der Monden Zahl komme sie nicht!

7. Siehe diese Nacht, sie sei unfruchtbar,
nicht komme Jubel hinein.
8. Es verfluchen sie die Tagesverwünscher,
die bereit sind den Leviathan zu wecken!
9. Es verdunkeln sich ihrer Dämmerung Sterne,
sie harre auf Licht — umsonst,
nicht schaue sie der Morgenröthe Wimpern —
10. Weil sie nicht schloß meines Mutterleibs Pforten,
nicht barg das Leid vor meinen Augen!

---

11. Warum starb ich nicht in der Mutter Schooß,
ging hervor aus ihrem Leib und verschied?
12. Wozu nahmen die Knieen mich auf,
und was die Brüste daß ich sie sog?
13. Dann hätt' ich mich gelegt und ruhete,
wäre eingeschlafen und hätte Frieden,
14. Mit Königen und Landesräthen,
die prächtige Trümmer sich erbauten,
15. Oder mit Fürsten reich an Gold,
die ihre Häuser mit Silber füllten;
16. Oder wie eine verscharrte Fehlgeburt wär' ich gar nicht,
wie Kinder die das Licht nicht sahen.
17. Dort lassen die Ruchlosen ab von Bedrückung,
dort haben die Erschöpften Ruhe.
18. Es feiern die Gefangenen allzumal,
hören nicht die Stimme des Treibers.
19. Klein und groß giebt es dort,
und der Knecht ist frei von seinem Herrn.

---

20. Warum dem Elenden das Licht geben
und Leben den betrübten Herzen?
21. Die da harren auf den Tod und er kommt nicht,
die ihn hervorgraben lieber denn Schätze,
22. Die sich freueten bis zum Jubeln,
die frohlockten, wenn sie ein Grab fänden.
23. Einem Manne dem der Pfad sich birgt,
dem Gott den Weg versperrt hat?
24. Denn vor meinem Essen kommt mein Seufzen,
es ergießt sich wie Wasser mein Gestöhn;
25. Denn was mich erschreckte das überfällt mich,
was ich fürchtete das kommt heran;
26, Nicht ruh' ich und nicht rast' ich und nicht feir' ich
und es kommt — Bedrückung.

K. 4, 1. Und es antwortete Eliphas von Theman und sprach:
2. Versucht man ein Wort an dich, wirst du unmuthig?
aber die Rede zu hemmen wer vermag's?
3. Siehe du hast viele zurechtgewiesen
und matte Hände gestärkt,
4. Den Strauchelnden erhob dein Wort
und sinkende Kniee kräftigtest du:
5. Da es nun an dich kommt, wirst du unmuthig?
da es dich trifft, erschrickst du?
6. Ist nicht deine Gottesfurcht deine Hoffnung,
Deine Zuversicht die Unsträflichkeit deiner Wege?

7. Gedenke doch, wer kam unschuldig um?
und wo sind Rechtschaffene vertilget?
8. Wie ich sah, daß die Verderben pflügten
und Unheil säten es auch ernteten;
9. Vor Gottes Odem vergingen sie,
vor seines Zornes Hauch schwanden sie.
10. Das Geschrei des Löwen und die Stimme des Brüllers,
und die Zähne der jungen Löwen sind zerschlagen.
11. Der starke Leu kommt um ohne Raub,
und die Jungen der Löwin werden zerstreut.

---

12. Zu mir stahl sich ein Wort,
davon erhaschte mein Ohr ein Geflüster.
13. Bei Gedanken aus Nachtgesichten,
wann tiefer Schlaf auf die Menschen fällt,
14. Da kam mich ein Schaudern und Zittern an
und durchschauerte all meine Gebeine.
15. Ein Hauch ging an mir vorüber,
es sträubte sich meines Leibes Haar.
16. Da stand's, nicht erkannt' ich seine Gestalt —
ein Gebilde vor meinen Augen —
Schweigen — und eine Stimme hört' ich.

17. „Ist wohl ein Mensch vor Gott gerecht?
oder vor seinem Schöpfer rein ein Mann?
18. Siehe, seinen Knechten traut er nicht,
seine Boten zeihet er der Thorheit,
19. Geschweige die da in Lehmhütten wohnen,
die auf Staub gegründet sind,
die von der Motte zermalmen man läßt.
20. Vom Morgen bis auf den Abend sind sie zerschlagen,
eh' man's beachtet, vergehn sie für ewig,

21. Ja ihr Bestes wird entrafft mit ihnen,
sie sterben — ohne Weisheit.

K. 5, 1. Rufe doch, ob einer dir antworte,
und zu wem von den Heiligen willst du dich wenden?
2. Denn den Thoren erwürget der Unmuth,
und den Albernen tödtet der Ingrimm.
3. Ich sah einen Thoren festgewurzelt,
da verwünscht' ich seine Wohnung flugs.
4. Nun sind deine Söhne fern vom Heil,
werden zerstoßen im Thor ohne Retter.
5. Seine Ernte verzehrt der Hungrige,
selbst aus den Dornen holt er sie hervor,
und es hascht das Netz nach seiner Habe.
6. Denn nicht aus dem Staub wächst Verderben hervor,
noch sproßt aus dem Boden Unheil.
7. Sondern der Mensch wird zum Unheil geboren,
aber die Flammensöhne fliegen aufwärts.

---

8. Aber ich würde zu Gott mich wenden,
und dem Höchsten meine Sache vorlegen,
9. Der große Dinge thut, unerforschlich,
Wunderbares ohne Zahl,
10. Der Regen giebt über die Erde hin
und Wasser sendet über die Fluren hin,
11. Den Niedrigen emporzuhelfen,
und die Trauernden zum Heil zu erheben;
12. Der der Listigen Gedanken vernichtet,
daß ihre Hände nichts Rechtes vollbringen,
13. Der die Weisen fängt in ihrer List,
daß der Verschmitzten Plan sich überstürze —
14. Bei Tage gerathen sie in Finsterniß,
wie bei Nacht tappen sie am Mittage.
15. Und errettet vom Schwert — aus ihrem Rachen —
aus der Starken Hand den Elenden,
16. Daß der Dürftige Hoffnung hat,
aber der Frevel den Mund verschließt.

---

17. Siehe, selig ist der Mann den Gott zurechtweist,
und die Zucht des Allmächtigen verschmähe nicht!
18. Denn er verletzet und verbindet,
er zerschlägt und seine Hand heilet.

19. In sechs Nöthen wird er dich erretten,
und in sieben wird nichts Böses dich berühren.
20. In der Theurung erlöset er dich vom Tode,
und im Kampfe aus des Schwertes Hand.
21. Vor der Zunge Geißel birgst du dich,
und fürchtest nicht die Verheerung wenn sie kommt.
22. Der Verheerung und des Hungers kannst du spotten,
und darfst das Wild des Landes nicht fürchten.
23. Denn des Feldes Steine stehn mit dir im Bunde,
und des Feldes Wild hält Frieden mit dir.
24. Und du weißt daß dein Zelt Frieden hat,
du überblickst deine Behausung und vermissest nichts.
25. Und du weißt daß zahlreich dein Same,
deine Sprößlinge wie das Gras der Erde.
26. Du kommst im hohen Alter zur Gruft,
wie eine Garbe eingebracht zu ihrer Zeit.
27. Siehe das haben wir erforscht, so ist's!
vernimm es denn und merke du dir's!

K. 6, 1. Und es antwortete Hiob und sprach:

---

2. O daß man meinen Unmuth abwöge,
und mein Unglück zugleich auf die Waage höbe.
3. Denn nun ist's schwerer als Sand am Meer,
darum lallen meine Worte.
4. Denn die Pfeile des Höchsten stecken in mir,
deren Gift mein Geist einsaugt,
die Schrecknisse Gottes bestürmen mich.
5. Schreit auch ein Waldesel überm Grase?
oder brüllt ein Stier überm Futter?
6. Ißt man fade Speisen ohne Salz?
oder ist Wohlgeschmack im Eiweiß?
7. Meine Seele sträubt sich es anzurühren,
dies ist mir wie Unflath an meiner Speise.
8. O daß meine Bitte einträfe,
und Gott meine Hoffnung stillete.
9. Daß Gott mich zermalmen wollte,
seine Hand losließe und mir ein Ende machte!
10. So wäre es doch noch mein Trost —
ob ich gleich auffahre vor Schmerz, da er nicht schont —
daß ich nicht verläugnet des Heiligen Gebote.

---

11. Was ist meine Kraft daß ich noch ausharre,
und was mein Ende daß ich Geduld habe?
12. Ist Kraft der Steine meine Kraft,
oder ist mein Fleisch von Erz?
13. Ist denn gar keine Hülfe in mir,
und das Heil in die Ferne verstoßen?
14. Dem Unglücklichen wird Mitleid von seinen Freunden,
selbst wenn er des Allmächtigen Furcht verläßt.
15. Meine Brüder sind treulos wie ein Bach,
wie das Bett überschwellender Bäche;
16. Die da trübe sind vom Eis,
in welche der Schnee sich birgt;
17. Wenn sie durchglüht werden, versiegen sie,
vor der Hitze schwinden sie von ihrem Ort.
18. Die Reisezüge biegen ab vom Wege,
steigen hinauf in die Oede und vergehen.
19. Aufblicken die Reisezüge Thema's,
die Karawanen Saba's harren sehnlich.
20. Sie schämen sich daß sie hofften,
sie kommen hinan und erröthen.

---

21. So seid ihr jetzt ein Nichts geworden,
schautet den Schrecken und schaudertet.
22. Hab' ich etwa gesagt: „bringt her,
und mit eurem Vermögen kauft mich los!
23. Und errettet mich aus der Feindes Hand,
aus der Gewaltthätigen Hand erlöset mich!" —
24. Lehret mich nur, so will ich schweigen,
und worin ich geirrt das zeiget mir!
25. Wie süß sind gerade Worte!
aber was rügt eure Rüge?
26. Denkt ihr Worte zu rügen?
aber ein Hauch ist des Verzweifelnden Rede!
27. Ja ihr werft noch über eine Waise das Loos
und verhandelt euern Freund. —
28. O wollet euch doch zu mir wenden!
ich werd' euch fürwahr nicht ins Angesicht lügen.
29. Kommt noch einmal her, kein Frevel soll geschehn!
kommt her! noch hab' ich Recht hierin!
30. Ist denn ein Frevel auf meiner Zunge?
oder soll mein Gaumen das Unglück nicht spüren?

K. 7, 1. Hat der Mensch nicht einen Kriegsdienst auf Erden,
sind nicht wie eines Miethlings Tage seine Tage?
2. Wie ein Knecht der nach dem Schatten lechzt,
wie ein Miethling der auf den Lohn wartet:
3. So sind Monden der Täuschung mein Theil worden,
und Jammernächte mir zugezählt.
4. Legt' ich mich nieder, so dacht' ich: wann werd' ich aufstehn?
und es dehnte sich der Abend,
und ich wälzte mich satt auf dem Lager bis zur Dämmerung.
5. Mein Fleisch bekleidete sich mit Gewürm und Erdschollen,
meine Haut schloß sich und brach wieder auf.
6. Meine Tage sind schneller als ein Weberschiff,
und schwinden dahin ohne Hoffnung.
7. Gedenke doch, daß ein Hauch mein Leben ist,
daß mein Auge nicht wieder Gutes sehn wird.
8. Bald schaut das Auge mich nicht, das mich jetzt sieht,
dein Auge sucht mich — ich bin nicht mehr.
9. Es schwindet die Wolke und ist dahin,
so steigt wer zur Hölle fährt nicht wieder empor.
10. Nicht kehrt er mehr in sein Haus,
nicht kennt ihn mehr seine Stätte.

---

11. So will auch ich meinem Mund nicht wehren,
will reden in meines Geistes Angst,
will klagen in meiner Seele Qual!
12. Bin ich ein Meer oder ein Ungeheuer,
daß du eine Wache wider mich aufstellst?
13. Wenn ich sprach: mein Lager soll mich trösten,
mein Bett mir den Jammer tragen helfen:
14. So erschrecktest du mich durch Träume,
und erschüttertest mich durch Gesichte.
15. Da erwählte Erwürgung meine Seele,
den Tod vom eignen Gebein.
16. Ich verwarf's — nicht leb' ich ewig:
laß denn ab von mir da ein Hauch meine Tage sind.

17. Was ist der Mensch, daß du so Großes aus ihm machst,
daß du also auf ihn Acht giebst?
18. Und ihn heimsuchst alle Morgen,
alle Augenblicke ihn prüfst?
19. Wie lange willst du nicht hinwegblicken von mir.
mich nicht loslassen nur bis ich den Speichel schlinge?

20. Hab' ich gesündigt — was konnt ich dir thun, du Menschenhüter?
was hast du mich dir zum Anstoß gemacht,
daß ich mir selbst eine Last bin?
21. Und warum nimmst du nicht hinweg meine Missethat,
und lässest schwinden meine Schuld?
denn nun leg' ich mich in den Staub,
du suchst mich und ich bin nicht mehr.

K. 8, 1. Und es antwortete Bildad von Suah und sprach:

2. Wie lange willst solches du reden,
Worte sprechen, dem Sturmwind gleich?
3. Sollte Gott das Gericht verdrehn,
oder der Allmächtige das Recht verdrehn?
4. Haben deine Söhne wider ihn gesündigt,
so hat er sie preisgegeben ihrer Missethat.
5. Wenn du zu Gott dich wendest
und zu dem Allmächtigen flehst:
6. Wenn lauter und rechtschaffen du bist,
ja dann wird er für dich sich erheben
und wiederherstellen deine gerechte Hütte.
7. Und war dein Anfang gering,
wird gar herrlich dein Ende sein.

---

8. Denn frag nur das frühere Geschlecht,
bedenk was dessen Väter erforschten!
9. Da ja von gestern wir sind und nichts wissen,
da ein Schatten unsre Tage auf Erden;
10. Siehe, die lehren dich, die sagen dir's,
und geben aus ihrer Einsicht dir Kunde:
11. Schießt Schilf auf ohne Sumpf?
wächst Nilgras ohne Wasser?
12. Noch blüht es — nicht schneidet man's ab —
doch vor allem Grase verdorrt es.
13. So gehet es allen die Gott vergessen,
so schwindet des Heuchlers Hoffnung.
14. Sein Zutraun wird abgeschnitten,
seine Zuversicht ist ein Spinnenhaus.
15. Er lehnt sich auf sein Haus — es besteht nicht,
er hält sich daran — es gedeiht nicht.
16. Noch grünt er im Sonnenschein,
und den Garten überdecken seine Sprossen.

17. Den Steinhaufen umschlingen seine Wurzeln,
zum steinernen Haus blickt er empor.
18. Doch ist er ausgerottet von seiner Stätte,
so verläugnet ihn die: ich sah dich nicht!
19. Siehe das ist seines Weges Lust,
und dem Staub entsprossen andre.

---

20. Siehe Gott verwirft nicht den Unschuldigen
und stützt nicht der Frevler Hand.
21. Also daß er voll Lachens deinen Mund macht,
und deine Lippen voll Jubels.
22. Deine Hasser werden mit Schande bekleidet,
und der Ruchlosen Zelt ist nicht mehr.

K. 9, 1. Und es antwortete Hiob und sprach:

2. Wahrlich ich weiß daß es so ist,
und wie wäre ein Mensch gerecht vor Gott!
3. Wenn's Ihm gefällt mit ihm zu rechten,
kann er auf tausend nicht eins ihm antworten.
4. Der weises Herzens und gewaltiger Macht ist,
wer widerstrebte ihm und bliebe lebendig?
5. Der Berge versetzt ehe sie's inne werden,
sie umstürzt in seinem Zorn.
6. Der die Erde aufbeben läßt von ihrem Ort,
daß ihre Säulen wanken.
7. Der der Sonne gebeut so geht sie nicht auf,
und der die Sterne versiegelt.
8. Der die Himmel ausbreitet er allein,
und über's Wolkenmeer hinwandelt.
9. Der den Bären, den Orion schuf.
und die Plejaden und die Kammern des Südens.
10. Der große Dinge thut, unerforschlich,
und Wunderbares ohne Zahl.
11. Sieh er fährt vorüber an mir und ich sehe ihn nicht,
er wandelt vorbei und ich erkenne ihn nicht.
12. Sieh er ergreift mich — wer will ihn abhalten
wer zu ihm sprechen: was machst du?

---

13. Gott wendet nicht seinen Zorn,
ihm beugten sich Rahabs Helfer:
14. Geschweige daß ich ihm antwortete,
mit wohlgesetzter Rede vor ihn käme;

15. Der ich, wenn ich Recht habe, nicht antworten,
zu meinem Gegner nur flehen kann.
16. Wenn ich riefe und er antwortete mir,
würd' ich nicht glauben, daß er meine Stimme höre.
17. Der im Sturme mich erhascht,
und ohne Grund meiner Schmerzen viel macht,
18. Nicht Odem mich holen läßt,
rein mit Bitterkeiten mich sättigt.
19. Kommt es auf Kraft an: sieh da den Gewaltigen!
oder auf Recht: wer will ihn vorladen!
20. Hab' ich Recht, muß mein Mund mich verurtheilen,
bin ich unschuldig, verdammt er mich.
21. Ich bin unschuldig — nicht frag' ich nach meiner Seele —
ich verachte mein Leben.
22. Es ist mir eins, — darum sag' ich:
den Unschuldigen und Ruchlosen vertilgt er.
23. Wenn die Geißel plötzlich tödtet,
spottet er der Versuchung der Unschuldigen.
24. Die Erde ist in des Ruchlosen Hand gegeben,
ihrer Richter Antlitz verhüllt er,
wenn nicht Er, wer ist es denn?

---

25. Und meine Tage sind schneller denn ein Läufer;
sie entfliehn ohne Gutes zu schaun.
26. Sie ziehn vorüber gleich Rohrschiffen,
wie ein Adler der auf die Beute stürzt.
27. Sprech' ich: ich will mein Leid vergessen,
meinen Unmuth lassen und mich erheitern:
28. Doch muß ich fürchten all meine Qualen,
ich weiß es, du sprichst mich nicht frei.
29 Ich bin einmal verdammt!
warum soll ich umsonst mich abmühn?
30. Und wenn ich mit Schnee mich wüsche,
und mit Lauge meine Hände reinigte:
31. Du stürztest mich dann doch in die Grube,
daß meine Kleider vor mir ekelte.
32. Denn er ist nicht meinesgleichen, daß ich ihm antwortete,
daß wir mit einander ins Gericht gingen.
33. Es ist nicht zwischen uns ein Schiedsmann,
Der seine Hand auf uns beide legte.
34. Nehm' er nur hinweg von mir seine Ruthe,
und sein Schrecken betäube mich nicht:

35. So will ich reden ohne ihn zu fürchten,
denn ein solcher bin ich nicht, das weiß ich.

K. 10, 1. Mich widert mein Leben an:
so mach' ich denn Luft meiner Klage,
so red' ich denn in meiner Seele Pein!
2. Ich spreche zu Gott: verdamme mich nicht!
laß mich wissen warum du mit mir haderst!
3. Steht es dir wohl daß du bedrückst,
daß du verwirfst das Werk deiner Hände,
und über dem Rath der Ruchlosen leuchtest?

4. Hast du denn Fleischesaugen?
oder siehst du wie ein Mensch sieht?
5. Sind wie eines Menschen Tage deine Tage,
oder deine Jahre wie eines Mannes,
6. Daß du suchst nach meiner Schuld
und nach meiner Sünde forschest?
7. So du doch weißt, daß ich nicht schuldig bin,
und aus deiner Hand niemand rettet.

8. Deine Hände haben mich gebildet und gemacht,
alles an mir — und du vernichtest mich?
9. Gedenke daß wie aus Thon du mich gemacht!
und zum Staube ließest du mich kehren?
10. Hast du nicht wie Milch mich ausgegossen?
und wie Sahne mich gerinnen lassen?
11. Mit Haut und Fleisch hast du mich bekleidet,
mit Gebeinen und Sehnen mich durchflochten,
12. Hast Leben und Gnade an mir gethan,
und dein Aufsehen bewahrte meinen Odem.

---

13. Aber dieses bargest du in deinem Herzen,
ich weiß daß du solches vorhattest:
14. Wenn ich sündigte wolltest du auf mich lauern,
und von meiner Schuld mich nicht freisprechen.
15. Bin ich schuldig, wehe mir!
hab' ich Recht, darf ich das Haupt nicht erheben,
satt an Schmach und Jammer schauend.
16. Richt' ich mich auf, wie einen Löwen jagst du mich,
zeigst wieder deine Wundermacht an mir.
17. Du erneust gegen mich deine Zeugen,
und du mehrest deinen Unmuth wider mich,
immer frische Schaaren wider mich.

18. Warum ließest du mich denn aus dem Mutterschooß hervorgehn?
ich hätte sterben und kein Augen mich sehn sollen,
19. Hätte sein sollen als wär' ich nicht gewesen,
vom Mutterschooß in die Gruft gebracht.
20. Sind nicht wenig meine Tage? So mög' er abstehn,
mich lassen, daß ich ein wenig mich erheitre;
21. Ehe ich dahinfahre ohne Wiederkehren,
in das Land des Dunkels und des Todesschattens,
22. Das Land finster wie Mitternacht,
voll Todesschattens, ohne Ordnung,
und wird es hell — ist's wie Mitternacht.

K. 11, 1. Und es antwortete Zophar von Naema und sprach:

2. Soll dem Wortschwall keine Antwort werden,
oder soll der Redselige Recht behalten?
3. Dein Prahlen bringt Männer zum Schweigen,
daß du höhnst und niemand dich beschämt,
4. Und sprichst: lauter ist was ich behaupte,
rein bin ich vor deinen Augen.
5. Aber daß doch Gott redete,
und seine Lippen wider dich öffnete.
6. Und verkündete dir die verborgene Weisheit,
denn da ist doppelte Einsicht,
dann erkenne daß Gott dir noch vergaß von deiner Schuld.

---

7. Kannst du Gottes Erkenntniß erreichen?
oder an des Allmächtigen Vollkommenheit reichen?
8. Himmelhoch — was willst du thun?
tiefer als die Hölle — was weißt du?
9. Länger als die Erde ist ihr Maaß,
und weiter als das Meer.
10. Fährt er vorüber und setzt gefangen,
und ruft zu Gericht — wer will ihn hindern?
11. Denn er kennt die Männer des Truges,
und sieht den Frevel, und den Unverständigen.
12. Und der hohle Wicht wird gewitzigt,
und der Waldesel zum Menschen geboren.

---

13. Wenn du dein Herz auf ihn richtest,
und zu ihm deine Hände breitest —
14. Ist Frevel an deiner Hand, entfern' ihn,
laß kein Unrecht in deinen Zelten wohnen —

15. Dann erhebst du das Antlitz ohne Vorwurf,
stehest fest und fürchtest dich nicht.
16. Denn du wirst der Mühsal vergessen,
wie verschwundner Gewässer ihrer gedenken.
17. Den Mittag überstrahlt dein Glück,
das Dunkel wird zum Morgen.
18. Und du bist sicher daß Hoffnung dir bleibt,
und spähst umher — legst sicher dich nieder,
19. Und ruhst ohn' alle Störung,
und viele suchen deine Gunst.
20. Aber der Ruchlosen Aug' erlischt,
und die Flucht schwindet vor ihnen —
ihre Hoffnung — des Lebens Aushauch.

K. 12, 1. Und es antwortete Hiob und sprach:
2. Es ist wahr, ihr seid das Volk,
und mit euch stirbt die Weisheit!
3. Auch ich hab' ein Herz wie ihr,
ich steh' euch gar nichts nach,
und wer wüßte nicht dergleichen?
4 Ein Gespött für die Freunde muß ich sein,
dessen Ruf einst Gott erhörte —
ein Gespött der unsträfliche Gerechte!
5. Dem Unglück Verachtung! denkt der Sichere,
sie wartet auf den dessen Fuß wankt.
6. In Ruhe sind der Gewaltthätigen Zelte,
wohlgeborgen die Gott trotzen,
die ihren Gott in der Faust halten.
7. Ja wahrlich, frag' die Thiere die lehren dich,
und des Himmels Vögel die melden dir's.
8. Oder sinne über die Erde die lehret dich,
es erzählen dir's die Fische des Meeres:
9. Wer erkennete nicht an dem allen,
daß Jehova's Hand solches gemacht?
10. In dessen Hand alles Lebendigen Oden ist,
und der Geist in aller Menschen Fleisch.
11. Prüft nicht das Ohr die Worte?
und kostet nicht der Gaumen die Speise?
12. In den Greisen ist Weisheit
und in hohem Alter Verstand:
13. „Ja bei Gott nur ist Weisheit und Stärke,
sein ist der Rath und die Einsicht!"

---

14. Sieh was er zerstört das wird nicht gebaut,
wen er einschließt der wird nicht frei.
15. Sieh er hemmt die Gewässer und sie versiegen,
er läßt sie los, so verwüsten sie das Land.
16. Bei ihm ist Kraft und Weisheit,
sein ist wer irrt und wer irreleitet.
17. Er führt die Rathsleute gefangen,
und macht die Richter rasend.
18. Der Könige Band löset er,
bindet Banden um ihre Hüfte.
19. Führt die Priester gefangen,
und Feststehende stürzt er.
20. Entzieht die Rede den Bewährtesten,
und nimmt den Alten die Klugheit.
21. Gießt Verachtung aus über die Edeln,
und lockert den Gurt der Starken.
22. Bringt Verborgnes aus der Nacht hervor,
und enthüllt das tiefste Dunkel.
23. Macht die Völker groß und vernichtet sie,
breitet die Völker aus und knechtet sie.
24. Nimmt den Verstand den Häuptern des Landes,
und läßt sie irren in wegloser Oede.
25. Sie tappen im Dunkel ohne Licht,
und er läßt wie Trunkne sie irren.

K. 13, 1. Sieh, alles schaute mein Auge,
hörte mein Ohr und merkte sich's wohl.
2. Was ihr wißt das weiß ich auch,
ich geb' euch gar nichts nach.
3. Aber ich habe zum Allmächtigen zu reden,
wollte gern vor Gott mich verantworten.
4. Ihr aber seid Trugandichter,
Lügenärzte ihr alle.
5. O daß ihr doch stille schwieget,
das würde euch für Weisheit gelten.

6. Höret denn meine Verantwortung,
meiner Lippen Beweise vernehmet!
7. Wollt ihr für Gott Unrecht reden?
wollt ihr für ihn Betrug reden?
8. Wollt seine Person ihr ansehn,
oder für Gott seine Sache führen?
9. Ist's euch gut wenn er euch durchforscht,
oder wollt ihr wie eines Menschen seiner spotten?

10. Zurechtweisen wird er euch,
wenn insgeheim seine Person ihr anseht!
11. Wird seine Hoheit euch nicht betäuben,
und sein Schrecken nicht auf euch fallen?
12. Eure Denksprüche sind Aschensprüche!
Lehmburgen eure Burgen!

---

13. Schweiget vor mir so will ich reden,
es komme über mich was da will.
14. Wozu trüg' ich mein Fleisch zwischen den Zähnen fort,
und nähme mein Leben in die Hand?
15. Sieh er tödtet mich, ich hoffe nicht,
nur meinen Wandel will ich in's Angesicht ihm darthun!
16. Er selbst auch ist mein Beistand,
denn der Gottlose kommt nicht vor ihn.
17. Höret genau auf meine Worte,
was ich ausspreche nehmt zu Ohren!
18. Wohlan! ich bin fertig zum Streit,
ich weiß daß ich Recht habe!
19. Wer ist's der mich bestreite?
denn dann will ich verstummen und verscheiden!
20. Nur zweierlei thu' mir nicht an,
dann berg' ich mich vor deinem Antlitz:
21. Deine Hand hebe hinweg vor mir,
und dein Schrecken betäube mich nicht,
22. Dann rufe nur und ich antworte,
oder ich will reden und du gib Antwort!

---

23. Wie viel sind meiner Verschuldungen und Sünden?
meine Missethat und Sünde laß mich wissen!
24. Warum birgst du dein Antlitz,
und achtest mich für deinen Feind?
25. Willst das gefallene Blatt du schrecken
und die dürre Stoppel scheuchen?
26. Denn du verhängst Bittres über mich,
läßt die Verschuldungen meiner Jugend mich erben,
27. Und legst in den Block meine Füße,
und lauerst auf meine Pfade,
meinen Fußsohlen schreibst du Gesetze vor,
28. Da ich doch vergehe wie Moder,
wie ein Gewand das die Motte zerfraß!

K. 14, 1. Der Mensch, der vom Weib geboren,
ist kurzen Lebens und satt von Bedrängniß.

2. Wie eine Blume aufgeht und geschnitten wird,
und dem Schatten gleich flieht und nicht bleibet.
3. Und über einen solchen thust du die Augen auf,
und ziehst mich in's Gericht vor dir.

---

4. O daß ein Reiner käme vom Unreinen!
auch nicht einer!
5. Sind beschlossen seine Tage,
die Zahl seiner Monden vor dir,
hast du ein Maaß ihm bestimmt unüberschreitbar:
6. So blick' hinweg von ihm, daß er loskomme,
um wie ein Miethling seines Tages sich zu freun!
7. Denn für den Baum giebt's eine Hoffnung,
wird er abgehauen so schlägt er noch aus,
und seine Sprößlinge hören nicht auf.
8. Altert im Boden seine Wurzel,
und stirbt in der Erde sein Stamm,
9. So erblüht er vom Hauch des Wassers,
treibt Zweige wie ein neuer Pflänzling.
10. Der Mann stirbt und liegt da,
es verscheidet der Mensch und wo bleibt er?
11. Die Gewässer schwinden aus dem See,
der Strom versiegt und verdorrt:
12. So legt sich der Mensch und steht nicht auf;
bis der Himmel vergeht erwachen sie nicht,
und erstehen nicht von ihrem Schlaf.

---

13. O daß du in der Hölle mich bärgest,
mich verstecktest bis dein Zorn sich gewendet,
mir eine Frist setztest und mein gedächtest!
14. Wenn der Mensch gestorben, wird er leben?
alle Tage meines Dienstes wollt' ich harren,
bis daß meine Ablösung käme.
15. Du riefest dann, ich antwortete dir,
du sehntest dich nach dem Werk deiner Hände!
16. Jetzt aber zählest du meine Schritte,
und wägest meine Sünde nicht ab.
17. Versiegelt im Bündel ist meine Missethat,
neue Sünde bürdest du mir auf.

18. Ja der sinkende Berg zerfällt,
und der Fels verwittert von seiner Stätte.

19. Steine zermalmet das Wasser,
seine Fluthen spülen den Erdboden hinweg,
so vernichtest du des Menschen Hoffnung.
20. Du erfassest ihn stets und er vergeht,
du entstellst sein Antlitz und läßt ihn dahinfahren.
21. Sind seine Söhne in Ehren — er weiß es nicht,
oder dürftig — er wird's nicht gewahr.
22. Ueber ihn selbst nur fühlt Schmerz sein Fleisch,
über ihn selbst nur trauert seine Seele.

K. 15, 1. Und es antwortete Eliphas von Theman und sprach:

2. Wird ein Weiser mit luftiger Weisheit antworten,
und mit Ostwind sein Inneres füllen?
3 Sich zu verantworten mit unnützen Worten,
mit Reden die nichts helfen?
4. Und du vernichtest ja die Gottesfurcht,
ziehst herab die Andacht gegen Gott.
5. Denn deine Schuld unterweist deinen Mund,
du erwählst dir die Zunge der Verschmitzten.
6. Dein Mund verdammt dich nicht ich,
deine Lippen zeugen wider dich.

7. Bist als erster Mensch du geboren?
bist vor den Hügeln du geworden?
8. Hörst in Gottes Rathe du zu,
und ziehst alle Weisheit an dich?
9. Was weißt du, das wir nicht wüßten?
was verstehst du, das unser nicht wäre?
10. Auch ein Alter, ein Greis ist unter uns,
an Tagen reicher als dein Vater.
11. Scheinen zu gering dir die Tröstungen Gottes?
das Wort das leise dich traf?

12. Warum reißt dein Herz dich fort,
und warum funkeln deine Augen,
13. Daß gegen Gott deinen Zorn du richtest,
daß solche Worte aus deinem Munde gehn?
14. Was ist der Mensch daß er rein wäre,
daß er Recht hätte der vom Weibe Geborne?
15. Sieh, seinen Heiligen traut er nicht,
die Himmel sind nicht rein vor seinen Augen,
16. Geschweige der Abscheuliche und Verderbte,
der Mensch der wie Wasser Frevel trinkt!

---

17. Hör' was ich dir verkündige,
und was ich grschaut laß mich sagen,
18. So wie's die Weisen überliefert —
ohne Rückhalt — von ihren Vätern her,
19. Denen allein die Erde war gegeben,
in deren Mitte kein Fremder trat.

---

21. Sein Lebelang wird der Böse gepeinigt,
alle Jahre die des Frevlers noch warten.
21. Schreckensruf in seinem Ohr —
plötzlich überfällt ihn der Verwüster.
22. Nicht hofft er zu entfliehn der Finsterniß,
er ist auserseyn für das Schwert.
23. Er irrt umher nach Speise: wo?
er weiß zur Seite steht ihm der Tag des Dunkels.
24. Es betäuben ihn Angst und Bedrängniß
sie erfassen ihn wie ein König kampfbereit.

25. Denn er streckte wider Gott seine Hand aus,
überhob sich wider den Allmächtigen.
26. Er stürmte wider ihn an mit steifem Hals,
mit den dichten Buckeln seiner Schilde.
27. Denn er machte feist sein Gesicht,
und bedeckte mit Fett seine Lenden.
28. Und bewohnte zerstörte Städte,
Häuser von Menschen leer,
die zu Trümmer bestimmt waren.
29. Er wird nicht reich, nicht steigt seine Habe,
nicht senkt sich auf die Erde sein Besitz.
30. Nicht entrinnt er dem Dunkel,
seine Sprößlinge versengt die Gluth,
er rennt in Gottes Zornhauch.

31. Nicht verlasse sich auf den Trug der Bethörte,
denn Trug ist seine Vergeltung.
32. Vor der Zeit ist's aus mit ihm,
seine Zweige grünen nicht.
33. Man bricht wie vom Weinstock seine Heerlinge,
man reißt wie vom Oelbaum seine Blüthe.
34. Denn des Gottlosen Haus wird wüst,
Feuer frißt die Zelte der Bestechung.
35. Sie empfangen Unheil und gebären Verderben,
ihr Innres zeitigt — Betrug.

K. 16, 1. Und es antwortete Hiob und sprach:

2. Dergleichen hört' ich nun vieles:
leidige Tröster seid ihr alle!
3. Haben ein Ende die windigen Worte,
oder was reizt dich so, zu antworten?
4. Auch ich will wohl reden wie ihr —
wärt ihr an meiner Stelle
so wollt' ich schon Worte zusammenbringen,
den Kopf über euch schütteln.
5. Ich wollt' euch stärken mit dem Munde,
mit meiner Lippen Klage euch stillen.

---

6. Red' ich — mein Schmerz wird nicht still,
und laß ich's — so weicht er nicht von mir.
7. Nur er erschöpft mich jetzt —
hast du doch all die Meinen mir genommen,
8. Hast mich erfaßt — das zeugt wider mich,
und mein Jammer tritt auf und verklagt mich ins Angesicht!
9. Grimmig zerreißt und verfolgt man mich,
knirscht wider mich mit den Zähnen,
wetzt seine Augen wider mich.
10. Sie sperren wider mich den Mund auf,
schmachvoll schlagen sie meine Wangen,
allmiteinander kommen sie zu Hauf.
11. Gott giebt mich dem Frevler Preis,
in der Ruchlosen Hand stürzt er mich.

---

12. Sicher war ich da erschütterte er mich
und ergriff mein Genick und zerschmetterte mich,
und stellte mich als Ziel für sich hin.
13. Es umschwirren mich rings seine Pfeile,
er zerspaltet meine Nieren ohn' Erbarmen,
er schüttet auf den Boden meine Galle.
14. Er reißt an mir Riß auf Riß,
er stürmt wider mich wie ein Held.
15. Ich nähte einen Sack um meine Haut,
und entstellte mit Staub meinen Scheitel.
16. Mein Antlitz ist geröthet vom Weinen,
auf meinen Wimpern Todesschatten!
17. Da doch kein Frevel an meiner Hand,
und mein Gebet lauter ist.

---

18. Erde bedecke nicht mein Blut!
nichts hemme den Weg meines Geschreis!
19. Auch jetzt, siehe! ist im Himmel mein Zeuge,
und mein Fürsprecher in der Höhe.
20. Meine Spötter sind meine Freunde!
zu Gott thränet mein Auge!
21. Daß er entscheide zwischen dem Mann und Gott
zwischen des Menschen Sohn und seinem Freunde.
22. Denn wenige Jahre noch kommen
und den Weg ohne Rückkehr wandle ich.

K. 17, 1. Mein Odem ist zerstört, mein Leben ausgelöscht,
das Grab ist für mich!
2. Wahrlich Spöttereien umgeben mich,
auf ihrem Hohn muß mein Auge weilen.

---

3. Sei du mein Bürge, vertritt mich vor dir!
wer wäre der sonst für mich einstände?
4. Denn ihr Herz hast du der Einsicht verschlossen,
darum wirst du sie nicht siegen lassen!
5. Zur Pfändung gäbe den Freund man an,
mögen seiner Kinder Augen verschmachten.
6. Mich machte man zum Sprüchwort für die Leute,
man läßt in's Gesicht mir spein.
7. Und es ermattet vor Unmuth mein Auge,
meine Glieder sind dem Schatten gleich.
8. Es erstarren die Rechtschaffnen darob,
und der Unschuldige ereifert sich wider den Gottlosen.
9. Doch der Gerechte hält fest an seinem Wege
und wer reiner Hände ist kräftigt sich.

---

10. Ihr alle aber kommt noch einmal her,
ich finde keinen Weisen unter euch.
11. Meine Tage sind dahin — meine Gedanken abgeschnitten,
sie meines Herzens Eigenthum.
12. Die Nacht will zum Tage man machen,
dies Licht dem das Dunkel schon naht.
13. Wart' ich auf die Hölle als mein Haus,
bett' ich in der Finsterniß mein Lager,
14. Nenn' ich den Moder meinen Vater,
meine Mutter und Schwester die Verwesung:
15. Wo bleibt dann meine Hoffnung?
und meine Hoffnung wer schaut sie?

16. Zu der Hölle Pforten fährt sie,
wenn erst im Staub ich Ruhe finde!

K. 18, 1. Und es antwortete Bildad von Suah und sprach:

2. Wie lange wollt ihr nach Worten haschen?
merkt auf und dann laßt uns reden!
3. Warum werden wir gleich Vieh geachtet,
und sind hirnlos vor euren Augen?
4. Der du dich selbst zerreißt in deinem Zorn,
soll deinetwegen die Erde veröden,
und der Fels von seiner Stätte weichen?
5. Und doch erlischt das Licht der Gottlosen,
nicht strahlt seines Feuers Flamme.
6. Das Licht dunkelt in seinem Zelt,
und seine Leuchte erlischt über ihm.
7. Es verengen sich seine kräftigen Schritte,
es stürzt ihn sein eigner Anschlag.
8. Denn es leitet ihn in's Netz sein Fuß,
und er wandelt über der Schlinge.
9. Die Falle pakt seine Ferse,
der Fang hält von oben ihn fest.
10. Es belauert ihn am Boden das Seil,
das Garn auf dem Wege.
11. Um und um betäuben ihn Schrecken,
und jagen ihn wohin er tritt.
12. Der Hunger zehrt an seiner Kraft,
das Verderben steht ihm zur Seite.
13. Es frißt die Glieder seiner Haut,
seine Glieder frißt der Erstgeborne des Todes.
14. Man reißt ihn aus dem Schutz seines Gezelts,
man führt ihn hin zum Könige der Schrecken.
15. Es wohnen in seinem Zelt fremde Leute,
auf sein Gut wird Schwefel gestreut.
16. Von unten dorren seine Wurzeln,
von oben knickt man seine Zweige.
17. Sein Gedächtniß schwindet von der Erde,
sein Name bleibt nicht auf den Triften.
18. Man verstößt ihn aus dem Licht in's Dunkel,
man verjagt ihn von dem Erdboden.
19. Er hat nicht Söhne noch Sprossen in seinem Volk,
keiner ist übrig in seinen Wohnungen.

20. Ob seines Verhängnisses erstarren späte Geschlechter,
und die frühern erfaßt Schauder.
21. „Ja das sind des Frevlers Wohnungen,
und die Stätte deß der Gott nicht kannte!"

K. 19, 1. Und es antwortete Hiob und sprach:

2. Wie lange betrübt ihr meine Seele,
und zermalmet mich mit Worten?
3. Zehn mal nun verhöhnt ihr mich
und schämt euch nicht mich zu betäuben.
4. Und hätt' ich wirklich geirrt,
es bliebe ja bei mir selbst mein Irrthum.
5. Wollt ihr wirklich euch über mich erheben,
so thut meine Schande mir dar!

---

6. O erkennt doch daß Gott mein Recht gebeugt,
und mit seinem Netz mich umschlossen hat.
7. Sieh ich schreie: Gewalt! — keine Antwort!
ich rufe — und finde kein Recht.
8. Meinen Weg hemmt er daß ich nicht weiter kann,
und legt Dunkel auf meine Pfade.
9. Meiner Ehre entkleidet er mich,
und nimmt mir vom Haupt meine Krone:
10. Er wühlt mich rings los daß ich dahin fahre,
und reißt wie einen Baum meine Hoffnung aus,
11. Und läßt seinen Zorn wider mich entbrennen,
und achtet mich seinen Feinden gleich.
12. All seine Schaaren kommen,
und bahnen sich den Weg gegen mich,
und lagern rings um mein Zelt.

---

13. Meine Brüder entfernte er von mir,
meine Bekannten sind ganz fremd mir geworden.
14. Meine Nächsten traten zurück,
meine Vertrauten vergaßen mich.
15. Meines Hauses Insassen und Mägde achten mich als Fremden,
ein Auswärtiger ward ich vor ihren Augen.
16. Ich rufe meinen Knecht und er antwortet nicht,
mit meinem Munde muß ich zu ihm flehn.
17. Mein Odem ist zuwider meinem Weibe,
ich bin ein Ekel den Söhnen meiner Mutter.

18. Selbst Kinder stoßen mich zurück,
steh' ich auf so reden sie von mir.
19. Ich bin ein Abscheu aller meiner Vertrauten,
die ich liebe sind umgewandelt.
20. An meiner Haut und meinem Fleisch klebt mein Gebein,
und ich entrinne mit der Haut meiner Zähne.

---

21. Erbarmt euch mein, erbarmt euch, meine Freunde,
denn Gottes Hand hat mich angerührt!
22. Warum verfolgt ihr mich wie Gott,
und werdet meines Fleisches nicht satt?
23. O daß doch meine Worte aufgeschrieben,
daß in ein Buch sie verzeichnet würden,
24. Mit eisernem Griffel und Blei,
für ewig in einen Felsen gehauen würden!
25. Ja ich weiß daß mein Erlöser lebt,
zuletzt wird über dem Staub er sich erheben.
26. Und nachdem diese meine Haut zerschlagen ist,
werd' auch ohne mein Fleisch ich Gott schauen.
27. Ja ich werd' ihn selber schauen,
meine Augen sehen ihn, kein Fremder —
es verzehrt sich mein Herz in meinem Busen.
28. Wenn ihr sprecht: „wie wollen wir ihn verfolgen?"
und der Sache Wurzel sei in mir funden:
29. O so fürchtet euch vor dem Schwert —
denn Zorn ist Schwertes-Verschuldung —
damit ihr erkennet daß ein Gericht ist!

K. 20, 1. Und es antwortete Zophar von Naema und sprach:

2. Darum antworten mir meine Gedanken,
und darob stürmet es in mir.
3. Schmähliche Rüge mußt' ich hören,
und der Geist giebt aus meiner Einsicht mir Bescheid.
4. Weißt du, wie's war von Ewigkeit her,
seit Menschen auf die Erde gesetzt sind —
5. daß der Bösen Jubel nicht lange währt,
und des Gottlosen Freude einen Augenblick?

---

6. Wenn zum Himmel steigt seine Hoheit,
und sein Haupt an die Wolken rührt:
7. Wie sein Unrath schwindet er für immer,
die ihn sahn fragen: wo ist er?

8. Wie ein Traum entfliegt er und ist nicht zu finden,
wird verscheucht wie ein Nachtgesicht.
9. Das Auge erspähte ihn aber jetzt nicht fürder,
seine Stätte sieht ihn nicht mehr.
10. Seine Söhne betteln bei den Armen,
seine Hände geben den Reichthum heraus.
11. Ist sein Gebein voll Jugendkraft,
doch legt sie sich mit ihm in den Staub.

12. Schmeckt das Böse seinem Munde süß,
Birgt er es unter seiner Zunge,
13. Thut es ihm leid und will er's nicht lassen,
und hält er's zurück zwischen dem Gaumen:
14. So verwandelt sich ihm im Eingeweide die Speise,
wird zu Schlangengift in seinem Innern.
15. Die Gabe die er verschlang speit er aus,
Gott reißt sie aus seinem Leibe.
16. Schlangengift saugt er ein,
es erwürgt ihn die Zunge der Natter.
17. Nicht soll er sehn die Bäche,
die fluthenden Ströme von Milch und Honig.

---

18. Er giebt heraus was er erworben und verschlingt es nicht,
wie ein erborgtes Gut und darf nicht frohlocken.
19. Denn er bedrückte, ließ im Stich die Armen:
so raubt er ein Haus und wird's nicht bauen.
20. Denn er kannte keine Rast in seiner Gier:
so wird er sein Liebstes nicht erretten.
21. Nichts blieb übrig von seinem Fraß:
darum wird auch sein Gut nicht dauern.
22. In der Fülle des Ueberflusses trifft ihn Bedrängniß,
jedes Mühseligen Hand kommt über ihn.
23. Sein Bauch wird nun gefüllt!
Gott sendet seines Zornes Gluth,
und regnet über ihn mit Feuerspeise!

24. Er flieht vor der eisernen Rüstung,
es durchbohrt ihn der eherne Bogen.
25. Er zieht ihn hervor aus seinem Leibe —
den blitzenden Pfeil aus seiner Galle —
Schrecken bedeckt ihn!
26. Alles Unheil lauert auf seine Schätze,
es frißt ihn das Feuer unangefacht,
es verzehrt die Uebrigen in seinem Zelt.

27. Die Himmel enthüllen seine Schuld,
und die Erde steht auf wider ihn.
28. Fort muß seines Hauses Ertrag,
Zerrinnen am Tage des Zornes.
29. Das ist das Loos des bösen Menschen von Gott,
und das Erbtheil das Er ihm zuspricht.

K. 21, 1. Und es antwortete Hiob und sprach:
2. Höret genau meine Worte,
dies sei mir an eurer Tröstungen statt.
3. Laßt mich, so will ich reden,
und wann ich geredet, dann spotte!
4. Gilt denn einem Menschen meine Klage
oder warum soll meine Geduld nicht enden?

---

5. Wendet euch zu mir und erstarret
und leget die Hand auf den Mund!
6. Gedenke ich deß, so erschreck' ich,
und Schauder ergreift mein Gebein.
7. Warum sind die Ruchlosen lebendig,
werden alt, ja wachsen an Kraft?
8. Ihr Samen steht fest vor ihnen wie sie selbst,
und ihre Sprößlinge vor ihren Augen.
9. Ihre Häuser sind in Frieden ohne Schrecken,
Gottes Ruthe liegt nicht auf ihnen.
10. Ihre Rinder befruchten ohne Ausfall,
ihre Kühe empfangen und werfen nicht fehl.
11. Sie führen wie Schaafe ihre Kleinen aus,
und ihre Kinder hüpfen.
12. Sie singen zur Pauke und Zither,
sie freuen sich beim Klang der Schalmei.
13. Sie verbringen im Glück ihre Tage,
und fahren rasch zur Unterwelt.
14. Die da sprechen zu Gott: weiche von uns!
deine Wege mögen wir nicht wissen.
15. Was ist der Allmächtige daß wir ihm dienen?
was nützt es uns, daß wir an ihn uns wenden?

---

16. „Sieh, nicht in ihrer Hand steht ihr Glück —
der Ruchlosen Rath ist ferne von mir!"
17. Wie oft ist's denn daß der Ruchlosen Leuchte erlischt,
und ihr Verderben sie überfällt,
daß er ihnen Loose zutheilt in seinem Zorn?

18. Daß sie sind wie Stoppeln vor dem Winde,
wie Spreu die der Sturm entführt?
19. „Gott spart seinen Söhnen die Strafe auf"
vergelt' er doch ihm selbst daß er's merke!
20. Mit eignen Augen sehe er sein Unglück,
und trinke vom Zorn des Allmächtigen!
21. Denn was liegt ihm an seinem Hause nach ihm,
wenn der Monden Zahl ihm abgemessen ist? —
22. Will man Gott Einsicht lehren?
da er doch die Hohen richtet! —
23. Der eine stirbt mitten im Wohlsein,
vollkommen sicher und ruhig.
24. Seine Tröge sind voll von Milch,
das Mark seiner Gebeine wohlgetränkt.
25. Der andre stirbt mit betrübter Seele,
und hat des Glücks nicht genossen.
26. Mit einander legen sie sich in den Staub,
und Verwesung bedeckt sie beide.

---

27. Sieh ich kenne eure Gedanken,
und die Anschläge mit denen ihr mich erdrückt.
28. Denn ihr sprecht: wo ist das Haus des Vornehmen,
und wo das Gezelt da die Ruchlosen wohneten?
29. Habt ihr nicht die Wadrer befragt,
ihre Zeugnisse nicht erkannt,
30. Daß am Tage des Verderbens der Böse verschont wird,
am Tage des Zornes geborgen?
31. Wer verkündet ihm in's Gesicht seinen Wandel?
und was er gethan, wer vergilt es ihm?
32. Und er wird zu den Gräbern gebracht
und über seiner Gruft hält er Wache.
33. Süß sind ihm die Schollen des Thals,
alle Leute ziehn ihm nach —
vor ihm her eine zahllose Menge!
34. Wie tröstet ihr mich denn so nichtig?
von euren Antworten bleibt nur Trug!

K. 22, 1. Und es antwortete Eliphas von Theman und sprach:
2. Nützt auch Gott ein Mann?
nein sich selber nützt der Verständige.
3. Liegt dem Allmächtigen daran daß du Recht hast,
oder bringts ihm Gewinn daß du unsträflich wandelst?

4. Würd' er ob deiner Gottesfurcht dich strafen,
würd' er mit dir ins Gericht gehn?
5. War deine Bosheit nicht groß,
und ohne Ende deine Verschuldungen?
6. Denn du pfändetest deine Brüder ohne Grund,
und zogest Kaumbedeckten die Kleider aus.
7. Du reichtest dem Erschöpften kein Wasser,
und versagtest dem Hungrigen das Brod.
8. Und der Uebermächtige, sein war das Land,
und der Bevorzugte wohnete darinnen!
9. Die Wittwen entließest du leer,
und der Waisen Arm ward zerschlagen.
10. Darum waren Schlingen um dich her,
und plötzlich überfiel dich der Schrecken!
11. Oder siehst du das Dunkel nicht,
und die Wasserfluth die dich bedeckt?

---

12. Ist Gott nicht himmelhoch?
sieh der Sterne Gipfel wie sie ragen!
13. Und du sprichst: was wüßte Gott?
wird durch's feuchte Dunkel hindurch er richten?
14. Wolken verhüllen ihn und er sieht nichts,
über den Kreis des Himmels wandelt er.
15. Hast du Acht auf den Wandel der Urzeit,
den die Männer des Frevels betraten?
16. Die zusammengerafft wurden vor der Zeit,
wie ein Strom zerfloß ihre Grundveste.
17. Die zu Gott sprachen: weiche von uns!
und was könnte der Allmächtige uns thun?
18. Und doch füllte er mit Gütern ihre Häuser —
und der Rath der Ruchlosen ist ferne von mir!
19. Es sehen's die Gerechten und freuen sich,
und der Unschuldige spottet ihrer.
20. „Wahrhaftig, vertilgt ist unser Feind,
und sein Bestes fraß das Feuer!"

---

21. Vertrag dich denn mit ihm und habe Frieden,
dadurch wird Gutes über dich kommen.
22. Empfang aus seinem Munde das Gesetz,
und nimm seine Worte zu Herzen.
23. Wenn du zum Allmächtigen dich bekehrst wirst du erbaut;
den Frevel mußt du entfernen aus deinen Zelten.

24. Und wirf in den Staub dein Silbererz,
auf der Bäche Gestein dein Ophirgold.
25. So wird der Allmächtige statt edler Erze,
statt kostbaren Silbers dir sein.

26. Denn dann hast du an dem Allmächtigen deine Lust,
und erhebst zu ihm dein Antlitz.
27. Du rufst ihn an und er erhört dich,
und du bezahlst deine Gelübde.
28. Und du beschließt eine Sache, so gelingt sie,
und über deinen Wegen strahlt das Licht.
29. Wird einer gebeugt, so sprichst du: empor!
Gott hilft dem Niedergeschlagenen.
30. Er rettet den nicht Unschuldigen,
daß er entkommt durch die Reinheit deiner Hände.

K. 23, 1. Und es antwortete Hiob und sprach:

2. Auch heute ist Empörung meine Klage!
doch meine Last ist schwerer als mein Seufzen.
3. O daß ich ihn wüßte und fände,
hinkäme bis zu seinem Sitz!
4. Ich wollte mein Recht vor ihm darthun,
und meinen Mund mit Verantwortung füllen!
5. Ich wollte erfahren die Worte die er erwiederte,
wollte merken was er zu mir sagte!
6. Würd' er durch Uebermacht mit mir rechten?
nein, er würde Acht auf mich geben!
7. Dort kann der Rechtschaffne sich vertheidigen:
ich entginge für immer meinem Richter!
8. Sieh ich gehe gen Osten — er ist nicht da,
gen Westen — ich gewahre ihn nicht.
9. Gen Norden wo er zu schaffen hat — ich schaue ihn nicht,
er verhüllt sich im Süden — ich sehe ihn nicht.

---

10. Denn er kennt meinen Wandel,
prüft er mich so besteh' ich wie Gold.
11. An seinem Schritt hielt sich mein Fuß,
seinen Weg verfolgt ich ohne Wanken.
12. Das Gebot seiner Lippen — ich ließ es nicht los,
über mein Gesetz schätzt' ich seines Mundes Worte.
13. Er aber ist der Einzige — wer hält ihn zurück?
was seine Seele begehrt das thut er.

14. Denn er vollendet mein Maaß,
und viel dergleichen hat er im Sinn.
15. Darum erschrecke ich vor seinem Antlitz,
ich gewahre ihn und entsetze mich vor ihm.
16. Gott ist's, der mich weichmüthig gemacht,
und der Allmächtige, der mich erschreckt hat.
17. Sonst verstummt ich nicht vor dem Dunkel,
vor der Nacht, die mein Antlitz bedeckt.

K. 24, 1. Warum sind beim Allmächtigen nicht Zeiten aufgehoben,
warum sehn die ihn kennen seine Tage nicht?
2. Grenzen verrückt man,
Heerden raubt man und weidet sie.
3. Den Esel der Waise führt man fort,
pfändet das Rind der Wittwe.
4. Man stößt die Armen vom Wege,
es verstecken sich alle Elenden des Landes.
5. Sieh wie Waldesel in der Wüste, ziehn sie aus
an ihre Arbeit, nach Beute suchend,
Die Steppe giebt ihnen Brot für die Kinder.
6. Im Felde mähn sie Anderer Futter,
halten im Weinberg des Ruchlosen Nachlese.
7. Nackt übernachten sie — ohne Gewand,
und haben keine Decke in der Kälte.
8. Von der Berge Regenguß triefen sie,
und ohne Zuflucht umklammern sie den Felsen.
9. Man reißt von der Brust die Waise,
und den Elenden pfändet man.
10. Nackt gehn sie einher ohne Gewand,
und hungrig tragen sie die Garben.
11. Zwischen den Mauern pressen sie Oel,
treten die Kelter und verdursten.
12. Von der Stadt her ächzen Sterbende,
die Seele der Erschlagenen schreit auf,
aber Gott achtet nicht des Irrsals.

---

13. Die da verschworen sich wider das Licht!
nicht kennen sie seine Wege,
nicht weilen sie auf seinen Pfaden!
14. Im Zwielicht erhebt sich der Mörder,
tödtet den Elenden und Armen,
und in der Nacht wird er zum Diebe.

15. Des Ehebrechers Auge paßt auf die Dämmrung,
er denkt: kein Auge sieht mich,
und verhüllt sein Antlitz wohl.
16. Im Dunkel bricht man ein in die Häuser,
bei Tage verschließen sie sich,
sie kennen das Licht nicht.
17. Denn ihnen allen ist Morgen der Todesschatten,
sie sind vertraut mit den Schrecken des Todesschattens.

18. „Sie treiben, heißt's, auf der Wasserfläche,
verflucht ist ihr Erbtheil im Lande,
nicht gehn sie den Weg zum Weinberge.
19. Dürre und Hitze entführen das Schneewasser,
so die Hölle den Sünder!
20. Es vergißt sein der Mutterschooß,
das Gewürm saugt an ihm,
nicht wird sein mehr gedacht,
und wie ein Baum wird der Frevler zerbrochen.
21. Der da drückte die Unfruchtbare und die nicht gebar,
der der Wittwe nichts Gutes that."
22. Doch Gott erhält die Tyrannen durch seine Kraft,
sie kommen noch auf, wenn sie am Leben verzweifelten.
23. Er läßt sie sicher sein und sich gründen,
sein Auge behütet ihre Wege.
24. Hoch stehn sie — ein Kleines, so sind sie nicht mehr,
sinken hin, werden wie die Andern hingerafft,
wie der Aehre Haupt abgeschnitten.

---

25. Wenn's nicht so ist, wer straft mich Lügen,
und macht zu Nichts meine Worte?

K. 25, 1. Und es antwortete Bildad von Suah und sprach:

2. Herrschaft und Schrecken sind bei ihm,
der Frieden schafft in seinen Höhen.
3. Sind seine Schaaren zu zählen?
und über wem ginge sein Licht nicht auf?
4. Und wie wäre gerecht der Mensch vor Gott,
und rein der vom Weibe Geborne!
5. Sieh selbst der Mond, er leuchtet nicht,
und die Sterne sind nicht lauter vor seinen Augen.
6. Geschweige der Sterbliche, der Wurm,
und des Menschen Sohn, die Made!

K. 26, 1. Und es antwortete Hiob und sprach:

2. Ei wie halfst du dem Machtlosen,
unterstütztest den Arm des Kraftlosen!
3. Wie beriethest du den Einsichtslosen,
thatst Weisheit die Fülle ihm kund!
4. Zu wem doch sprachst du die Worte,
und wessen Hauch redete aus dir?

5. Die Schatten erbeben,
tief unter dem Gewässer und seinen Bewohnern.
6. Die Hölle ist nackt vor ihm,
ohne Hülle die Todtenwelt.
7. Er breitet den Norden aus über das Leere,
läßt die Erde schweben über dem Nichts.

8. Er bindet das Wasser zusammen in seinen Wolken,
nicht zerreißen sie unter ihrer Last.
9. Er hüllt seinen Thron rings ein,
bedeckt ihn mit seinem Gewölk.
10. Einen Zirkel zieht er über dem Gewässer,
scharf scheidet er Licht und Dunkel.

11. Die Pfeiler des Himmels wanken,
erstarren vor seinem Dräun.
12. Durch seine Kraft schwichtigt er das Meer,
durch seine Weisheit zerschmettert er Rahab.
13. Durch seinen Hauch wird der Himmel heiter,
seine Hand durchbohrt den flüchtigen Drachen.

14. Sieh das sind nur die Enden seiner Pfade,
welch ein Geflüster davon nur hören wir —
das Donnern seiner Kräfte wer vernimmt's?

K. 27, 1. Und weiter erhub Hiob seinen Spruch und sprach:

2. So wahr Gott lebt, der mein Gericht mir versagt,
und der Allmächtige, der meine Seele betrübt hat:
3. So lange mein Odem noch in mir ist,
und Gottes Hauch in meiner Nase,
4. So sollen meine Lippen kein Unrecht reden,
und meine Zunge nichts Falsches sagen.
5. Das sei ferne — ich geb' euch nicht recht: bis ich sterbe,
geb' ich meine Unschuld nicht auf!

6. An meinem Recht halt' ich und lass' es nicht,
mein Herz schmäht keinen meiner Tage.
7. Es ergehe meinem Feinde wie dem Ruchlosen,
meinem Widersacher wie dem Frevler.
8. Denn was ist des Gottlosen Hoffnung wenn nun abscheidet
wenn nun hinwegnimmt Gott sein Leben?
9. Wird Gott sein Geschrei erhören?
nein Bedrängniß wird über ihn kommen!
10. Oder wird er an dem Allmächtigen seine Lust haben,
zu Gott rufen alle Zeit?
11. Ich will euch Gottes Finger weisen,
was der Allmächtige im Sinn hat nicht verhehlen.
12. Sieh ihr alle habt es geschaut:
was seid ihr denn so gar nichtig?

---

13. Dies ist das Theil des ruchlosen Menschen bei Gott,
und das Loos das die Bedrücker vom Allmächtigen empfangen.
14. Mehren sich seine Kinder so ist's für das Schwert,
und seine Sprößlinge haben nicht satt zu essen.
15. Die ihm übrig blieben werden von der Pest begraben,
und seine Wittwen beweinen sie nicht.
16. Häuft er wie Staub Silber auf,
bringt wie Lehm Kleider zusammen:
17. Er bringt sie zusammen und der Gerechte gebraucht sie,
und das Silber vertheilt der Unschuldige.
18. Er baut wie Mottenfraß sein Haus,
wie eine Hütte die der Wächter sich macht.

19. Der Reiche legt sich hin und wird nicht bestattet,
kaum thut er die Augen auf und er ist nicht mehr.
20. Schrecknisse erreichen ihn wie Fluthen,
des Nachts entführt ihn der Sturm.
21. Der Ost hebt ihn auf und er ist dahin,
und stürmt ihn hinweg von seinem Ort.
22. Gott zielt auf ihn ohne Schonung,
vor seiner Hand flieht er und flieht.
23. Man klatscht über ihn in die Hände,
man zischt hinter ihm her.

K. 28, 1. Denn das Silber hat seinen Fundort,
seine Stätte das Gold das man läutert.
2. Das Eisen holt man aus der Erde,
das Gestein das zu Kupfer man schmilzt.

3. Ein Ende macht man der Finsterniß,
ganz genau durchforscht man
das Gestein des tiefsten Dunkels.

4. Den Schacht bricht man von der Hütte aus,
wie vergessen, da wohin kein Fuß tritt,
schweben, fern von Menschen schwanken sie.
5. In der Erde, daraus das Brod kommt,
und die drunten mit Feuer man durchwühlt.
6. An der Stätte, wo Saphir ihre Steine sind,
wo Goldstufen sich finden.
7. Auf dem Stege, den der Aar nicht kennt,
den des Geiers Auge nicht erspähte,
8. Den das stolzeste Raubthier nicht betrat,
auf dem der Löwe nicht streifte.

9. Nach dem Kiesel streckt man die Hand aus,
Wühlt von der Wurzel die Berge um.
10. Durch die Felsen spaltet man Stollen,
alles Kostbare sieht das Auge.
11. Daß sie nicht thränen, verstopft man die Gänge,
das Verborgenste bringt man ans Licht.

---

12. Aber die Weisheit, wo wird sie gefunden?
und wo ist die Stätte der Einsicht?
13. Der Mensch kennt nicht ihren Preis,
sie wird nicht gefunden im Lande der Lebendigen.
14. Die Tiefe spricht: in mir ist sie nicht,
das Meer spricht: ich habe sie nicht bei mir.

15. Man kann nicht Gold für sie geben,
noch Silber als Kaufpreis darreichen.
16. Sie wird nicht aufgewogen mit Ophirgold,
mit kostbarem Onyx und Saphir.
17. Gold und Glas kommen ihr nicht gleich,
man vertauscht sie nicht für güldne Gefäße.
18. An Korallen und Krystalle darf man nicht denken,
der Besitz der Weiheit geht vor Perlen.
19. Topas aus Mohrenland kommt ihr nicht gleich,
mit reinem Gold wird sie nicht aufgewogen.

20. Aber die Weisheit von wannen kommt sie?
und wo ist die Stätte der Einsicht?

21. Sie ist verhüllt vor den Augen alles Lebendigen,
und vor den Vögeln des Himmels verborgen.
22. Die Hölle und der Tod sprechen:
unser Ohr nur hörte ein Gerücht von ihr!

---

23. Gott kennt den Weg zu ihr,
und Er weiß ihre Stätte.
24. Denn er sieht bis hin zu den Enden der Erde,
alles unter den Himmeln erblickt er.
25. Da er dem Winde sein Gewicht gab,
und das Gewässer nach dem Maaß bestimmte,
26. Als er dem Regen sein Gesetz gab,
seinen Weg dem Donnerkeil:
27. Da sah er sie und verkündete sie,
stellte sie hin und durchschaute sie,
28. Und sprach zu dem Menschen:
sieh des Herrn Furcht ist Weisheit,
und das Böse meiden Einsicht.

K. 29, 1. Und Hiob erhub ferner seinen Spruch und sagte:

2. O daß ich doch wäre wie in den Monden vordem,
in den Tagen da Gott mich bewahrte!
3. Da seine Leuchte über meinem Haupte schien,
in seinem Licht durchs Dunkel ich wandelte,
4. Wie ich war in den Tagen meiner Reife,
da Gottes Freundschaft über meinem Zelte wachte,
5. Da der Allmächtige noch mit mir war,
rings um mich her meine Knaben,
6. Da ich meine Schritte in Sahne badete,
und der Fels mir floß von Strömen Oeles.

7. Wann ich hinausging zum Thore nach der Stadt,
auf der Gasse meinen Sitz aufschlug:
8. Jünglinge sahn mich und traten zurück,
und Greise erhoben sich und blieben stehen.
9. Fürsten hielten inne mit Reden,
und legten die Hand auf ihren Mund.
10. Die Stimme der Vornehmen verbarg sich,
und es klebte ihnen die Zunge am Gaumen.
11. Denn das Ohr das mich hörte pries mich selig,
und das Auge das mich sah gab mir Zeugniß.

---

12. Denn ich rettete den Elenden der um Hülfe schrie,
und die Waise die keinen Beistand hatte.
13. Der Segen des Unterliegenden kam über mich,
und das Herz der Wittwe machte mich fröhlich.
14. Ich zog Gerechtigkeit an wie ein Kleid,
wie Mantel und Kopfschmuck mein Recht.
15. Statt der Augen war ich dem Blinden,
statt der Füße dem Hinkenden.
16. Ein Vater war ich für die Armen,
und die Sache der Unbekannten untersuchte ich.
17. Und ich zerbrach des Frevlers Gebiß,
und zog ihm den Raub aus den Zähnen.
18. Und ich dachte: in meinem Nest werd' ich sterben
und gleich dem Phönix die Jahre mehren.
19. Ist meine Wurzel doch dem Wasser geöffnet,
und der Thau übernachtet in meinen Zweigen.
20. Meine Ehre ist noch frisch bei mir,
und mein Bogen verjüngt sich in meiner Hand.

---

21. Auf mich horchten und warteten sie,
und verstummten vor meinem Rath.
22. Nach mir sprachen sie nicht wieder,
und es träufelte auf sie meine Rede.
23. Und sie warteten wie auf den Regen auf mich,
sie thaten den Mund auf wie nach Spätregen.
24. Ich lächelte sie an — sie glaubten's kaum,
und ließen mein Antlitz umsonst nicht leuchten.
25. Gern ging ich zu ihnen und saß an ihrer Spitze,
und weilte wie ein König in der Schaar,
wie einer der Traurige tröstet.

K. 30, 1. Und jetzt verlachen mich jüngere denn ich,
deren Väter ich für zu schlecht hielt,
sie über meine Schaafhunde zu setzen.
2. Auch ihrer Hände Kraft was soll sie mir?
das Alter ist ihnen genommen;
3. Durch Mangel und Hunger abgezehrt;
die da nagen am dürren Lande,
an alter Oede und Wüstenei;
4. Die da Melde pflücken unterm Gesträuch
und von Ginsterwurzeln leben.

5. Aus der Mitte treibt man sie fort,
schreit über sie wie über Diebe;
6. Daß in schauerlichen Schluchten sie wohnen müssen,
in Staub- und Felsenlöchern.
7. Zwischen Sträuchen brüllen sie,
unter Dorngestrüpp lagern sie sich;
8. Thoren sie, übel berüchtigt,
aus dem Lande fortgestoßen.

---

9. Und jetzt ward ich ihr Spottlied,
und muß ihr Mährlein sein.
10. Sie verabscheun mich, treten ferne,
und verhalten nicht vor mir ihren Speichel.
11. Ja sie lösten ihren Zaum und quälen mich,
warfen den Zügel ab vor mir.

12. Zur Seite erhebt sich die Brut,
meine Füße werfen sie nieder,
und bahnen wider mich ihren Unglücksweg.
13. Sie reißen meinen Pfad auf, helfen zu meinem Verderben
sie die keinen Beistand haben!
14. Wie durch einen breiten Riß kommen sie,
unter Getöse wälzen sie sich heran.
15. Es thürmen sich Schreckniſſe wider mich auf,
sie verjagen wie der Wind meinen Adel,
wie die Wolke entweicht mein Heil.

---

16. Und jetzt zerfließt meine Seele in mir,
es ergreifen mich die Kummertage.
17. Die Nacht durchbohrt und zertrennt meine Gebeine,
und die mich nagen legen sich nicht schlafen.
18. Mit Uebermacht verstellt sich's in mein Gewand,
umgürtet mich wie mein Kleidrock.
19. Gott warf mich in den Koth,
daß ich dem Staub und der Asche gleiche.

20. Ich schreie zu dir — du erhörst mich nicht,
ich stehe da — du starrst mich an.
21. Du bist mir verwandelt in einen Peiniger,
befeindest mich mit starker Hand.
22. Du hebst mich in den Sturmwind und entführst mich,
du lässest mit Gekrach mich zergehen.

23. Denn ich weiß, zum Tode hin bringst du mich,
zum Versammlungsort alles Lebendigen!

---

24. Nur, Trümmer tastet man doch nicht an!
oder ist Jenes Sturz des Andern Heil?
25. Ich fürwahr weinte über den Kummervollen,
meine Seele betrübte sich über den Armen.
26. Denn auf Gutes wartete ich und es kam Böses,
ich harrte auf Licht und es kam Dunkel.
27. Mein Innres kochte und ward nicht stille,
es überfielen mich Kummertage.

28. Schwarz ging ich einher — nicht vom Sonnenschein,
mußte in der Versammlung aufstehn und schreien.
29. Ein Bruder ward ich den Schakalen,
ein Genosse den jungen Straußen.
30. Meine Haut ward schwarz und fiel ab,
und mein Gebein verbrannte vor Hitze.
31. Und es ward zur Trauer meine Zither,
meine Schalmei zu Klagetönen.

K. 31, 1. Einen Bund schrieb ich meinen Augen vor,
wie hätt' ich auf eine Jungfrau geachtet?
2. Und was ist das Loos von Gott aus der Höhe,
und vom Allmächtigen aus dem Himmel?
3. Ist's nicht Verderben für den Frevler,
und Untergang für die Uebelthäter?
4. Sieht er nicht meine Wege,
und zählet all meine Schritte?

5. Wenn ich ging mit der Lüge,
und nach Betrug mein Fuß eilete —
6. Er wägt mich mit gerechter Waage,
ja Gott kennt meine Unschuld —
7. Wenn mein Schritt von dem Wege ausglitt.
und mein Herz dem Auge nachging,
und an meinen Händen ein Flecken klebte:
8. So will ich sä'n und ein andrer genieße es,
und meine Sprößlinge werden entwurzelt!

9. Wenn mein Herz nach einem Weibe sich locken ließ,
und an der Thür des Nächsten ich lauerte:

10. Sei mein Weib eines Andern Sklavin,
und andre mögen bei ihr liegen!
11. Denn das ist ein Verbrechen,
das ist eine Schuld für den Richterspruch!
12. Denn ein Feuer ist's das bis in die Hölle frißt,
und all meinen Ertrag mög' es entwurzeln!

---

13. Wenn ich meines Knechts und meiner Magd Recht verachtete,
so oft sie einen Hader mit mir hatten –
14. (— Und was thät' ich doch wenn Gott aufstünde,
wenn er mich vorlüde was wollt ich erwiedern?
15. Hat nicht mein Schöpfer auch jenen geschaffen,
hat nicht Einer im Mutterleib uns gebildet?)
16. Wenn ich den Dürftigen einen Wunsch versagte,
und das Auge der Wittwe schmachten ließ,
17. Und meinen Bissen allein aß,
und der Waise nichts davon reichte,
18. (Nein, seit ich jung war, erzog ich sie als Vater,
war von meinem Mutterleib her ihr Pfleger)
19. Wenn ich einen umkommen sah ohne Gewand,
und ohne Hülle den Armen;
20. Wenn seine Lenden mich nicht segneten,
und von meiner Schaafe Wolle sich nicht wärmten;
21. Wenn ich gegen die Waise meine Hand erhob,
weil ich sah, unterm Thore half man mir:
22. Dann falle mir die Schulter vom Genick,
und man breche mir den Arm aus dem Gelenk!
23. Denn ein Schrecken ist mir Gottes Verhängniß,
und vor seiner Hoheit vermag ich nichts.

---

24. Wenn ich Gold zu meiner Hoffnung gemacht,
und Kleinodien meine Zuflucht genannt habe,
25. Wenn ich mich freute daß ich so reich war,
und daß meine Hand die Fülle gefunden.
26. Wenn ich das Licht ansah wie's glänzte,
und den Mond prächtig wallend,
27. Und mein Herz im Stillen verlockt ward
und mit der Kußhand ich ihnen huldigte.
28. (Auch das ist eine Schuld für den Richterspruch,
ich hätte ja Gott in der Höhe verläugnet).

29. Wenn ich mich freute am Unglück meines Hassers,
und aufsprang wenn ihn Böses traf,

30. (Aber ich ließ ja meinen Mund nicht sündigen,
im Fluch sein Leben zu fordern.)
31. Wenn nicht meines Zeltes Leute sagten:
daß doch einer einmal bei ihm nicht satt würde!
32. (Der Fremde durfte nicht draußen übernachten,
ich öffnete dem Wandrer meine Thüre.)
33. Wenn ich wie Adam meine Sünden bedeckte,
meine Schuld im Busen barg,
34. Weil mich graute vor der großen Menge,
und der Stämme Hohn mich schreckte,
so daß ich schwieg und nicht aus der Thür ging. —

35. (O daß mich einer anhörte!
Sieh meine Unterschrift; der Allmächtige antworte mir!
o hätt' ich die Klageschrift meines Gegners!
36. Ich höbe sie fürwahr auf die Schulter,
bände wie eine Krone sie um!
37. All meine Schritte wollt' ich ihm sagen,
wie ein Fürst ihm nahen!) —
38. Wenn mein Acker über mich schreit,
und all seine Furchen weinen,
39. Wenn sein Mark ich aß unbezahlt,
und seinen Arbeitern den Odem ausblies:
40. So mögen statt des Waizens Dornen aufgehn,
und statt der Gerste Unkraut!

Es enden die Reden Hiobs.

K. 32, 1. Und als diese drei Männer aufhörten Hiob zu antworten, weil er gerecht vor seinen Augen war.

2. Da entbrannte der Zorn Elihu's des Sohnes Baracheels des Busiters, vom Geschlecht Ram: wider Hiob entbrannte sein Zorn, weil er sich für gerecht hielt vor Gott;

3. Und wider seine drei Freunde entbrannte sein Zorn, weil sie keine Antwort fanden und doch Hiob verdammten.

4. Und Elihu hatte auf Hiob gewartet mit Worten, weil sie älter waren als er.

5. Da aber Elihu sah daß in dem Munde der drei Männer keine Antwort war, da entbrannte sein Zorn.

6. Und es antwortete Elihu der Sohn Baracheels der Busiter und sprach:

Ich bin jung an Jahren und ihr seid Greise,
drum war ich scheu und fürchtete mich,
mein Wissen euch kund zu thun.
7. Ich dachte: die Jahre mögen reden,
und das hohe Alter Weisheit lehren.
8. Doch fürwahr der Geist ist's im Menschen
und des Allmächtigen Odem der ihn klug macht.
9. Nicht die Großen sind weise,
noch verstehn die Greise zu richten.
10. Darum dacht' ich: mir werde Gehör!
auch ich will mein Wissen kund thun!

11. Sieh ich wartete auf eure Reden,
ich folgte euren Beweisen,
so lange ihr Worte herausforschtet.
12. Und ich gab Acht auf euch —
doch siehe! keiner der Hiob überführte,
der seine Worte widerlegte unter euch.
13. Sprecht nur nicht: wir haben Weisheit funden,
aber Gott muß ihn schlagen, kein Mensch.
14. An mich hat kein Wort er gerichtet,
doch will ich anders als ihr ihm antworten.

---

15. Sie waren bestürzt, sie antworteten nicht mehr,
das Wort war ihnen entwichen.
16. Und ich wartete als sie nicht redeten,
als sie standen und nicht mehr antworteten.
17. So will auch ich mein Theil antworten,
auch ich will mein Wissen kund thun.
18. Denn ich bin voll von Worten,
es drängt mich der Geist in meinem Innern.
19. Siehe mein Inn'res ist wie Wein, der nicht geöffnet ward,
wie junge Schläuche zerreißt es.
20. Ich will reden und mir Luft machen,
ich will meine Lippen aufthun und antworten.
21. Daß ich die Person nur nicht ansehe!
und keinem Menschen werd' ich schmeicheln!
22. Denn ich weiß nicht zu schmeicheln,
leicht raffte mich dahin mein Schöpfer.

K. 33, 1. Aber hör nun Hiob was ich sage,
nimm all meine Reden zu Ohren.
2. Siehe ich habe meinen Mund aufgethan,
es begann meine Zunge zu reden.
3. Meines Herzens Gradheit ist in meinen Worten,
und Einsicht sprechen deutlich meine Lippen.
4. Der Geist Gottes hat mich gemacht,
und des Allmächtigen Odem belebt mich.
5. Wenn du kannst so gieb mir Antwort,
rüste dich, tritt, auf wider mich!
6. Sieh ich bin deines gleichen vor Gott,
aus Lehm bin auch ich geformt.
7. Siehe mein Schrecken darf dich nicht betäuben,
und meine Last erdrückt dich nicht.

---

8. Aber du sagtest vor meinen Ohren,
den Laut der Worte vernahm ich:
9. Rein bin ich, ohne Missethat,
bin lauter und frei von Schuld.
10. Sieh Gehässigkeiten erfindet er gegen mich,
er achtet mich für seinen Feind. —
11. Er legt in den Block meine Füße,
er lauert auf all meine Pfade.

12. Sieh darin bist du nicht gerecht! erwiedr' ich dir,
denn Gott ich größer als ein Mensch.
13. Warum hast mit ihm du gehadert,
daß kein einzig Wort er erwiedre?
14. Denn einmal redet Gott,
zweimal ohne daß man's sieht,
15. Im Traum, in Nachtgesichten,
wenn tiefer Schlaf auf die Menschen fällt,
im Schlummer auf dem Lager;
16. Dann thut er der Menschen Ohr auf,
und besiegelt ihre Unterweisung,
17. Daß der Mensch lasse von seinem Thun,
und um vom Hochmuth den Mann zu scheiden,
18. So entzieht er dessen Seele der Grube,
sein Leben dem tödtenden Geschoß.

---

19. Auch wird er zurechtgewiesen durch Schmerzen auf dem Lager,
durch dauernden Hader in seinen Gebeinen.
20. Sein Leben macht das Brot ihm zum Ekel,
seine Seele die Lieblingsspeise.
21. Sein Fleisch schwindet, ohne Ansehn,
sein dürres Gebein wird unscheinbar.
22. Schon naht der Grube seine Seele,
sein Leben den Würgern.

23. Ist dann für ihn der Engel der Fürsprecher,
der Eine von den tausend,
daß er dem Menschen was recht ist verkünde.
24. Und erbarmt sich der und spricht:
„erlöse ihn, daß er nicht in die Grube fahre,
ich fand eine Sühne!"
25. So blühet er mehr als in der Jugend,
kommt wieder zu den Jahren seiner Kraft.
26, Er fleht zu Gott, der nimmt ihn an,
und läßt sein Antlitz ihn schau'n mit Jauchzen,
und erneuert ihm sein Gnadenrecht.

27. Er singt's den Menschen zu und spricht:
ich habe gesündigt und Gerades krumm gemacht,
doch ist mir's nicht vergolten!
28. Er erlöste meine Seele daß sie nicht in die Grube fuhr,
und ließ mein Leben das Licht schauen.
29. Sieh dies alles thut Gott,
zweimal, dreimal mit einem Manne,
30. Daß seine Seele von der Grube wiederkehre,
daß ihm leuchte das Licht des Lebens.

---

31. Merk' auf, Hiob, hör' mir zu,
schweige und ich will reden.
32. Hast du etwas so gieb mir Antwort,
rede, gern möcht' ich dich rechtfertigen.
33. Wo nicht, so hör' du mir zu,
schweig' und ich will Weisheit dich lehren.

K. 34, 1. Und es antwortete Elihu und sprach:

2. Hört ihr Weisen meine Worte,
ihr Verständigen nehmt sie zu Ohren!

3. Denn das Ohr prüft die Worte,
wie der Gaumen kostet die Speise.
4. Laßt das Recht uns erwählen,
uns ausmachen unter uns was gut ist.
5. Denn Hiob sprach: „ich bin gerecht,
Gott entzieht mir mein Recht.
6. Wider mein Recht soll ich lügen!
bin tödtlich getroffen ohne Schuld!“
7. Wer ist ein Mann wie Hiob,
der Spott wie Wasser trinkt?
8. Der in Gesellschaft geht mit den Uebelthätern,
und mit den Männern des Frevels wandelt?
9. Denn er sagte: es hilft dem Menschen nichts,
wenn er Freundschaft hält mit Gott!

---

10. Darum ihr einsichtigen Männer hört mir zu,
das sei ferne daß Gott frevelte,
und der Allmächtige unrecht handelte!
11. Denn er vergilt dem Menschen sein Thun,
und läßt jeglichen nach seinem Wandel es treffen.
12. Ja wahrlich Gott handelt nicht böse,
und der Allmächtige krümmt das Recht nicht.
13. Wer befahl ihm die Erde an?
wer übertrug ihm den ganzen Weltkreis?
14. Wenn er an sich nur dächte,
seinen Hauch und Odem an sich zöge:
15. So verschiede alles Fleisch allzumal,
und der Mensch würde wieder zu Staub.

16. Und bist du klug so höre dies,
nimm zu Ohren meiner Worte Laut:
17. Sollte wohl, der das Recht haßt, regieren?
oder willst den mächtigen Gerechten du verdammen?
18. Darf man zum Könige sagen: Bösewicht?
Ruchloser! zu den Herrschern?

---

19. Der die Person der Fürsten nicht ansieht,
noch sich des Hohen vor dem Armen annimmt,
denn seiner Hände Werk sind sie alle!
20. Plötzlich sterben sie, und um Mitternacht
werden Völker erschüttert und fahren dahin,
und der Mächtige stürzt — nicht durch Menschenhand.

21. Denn seine Augen sind über des Menschen Wegen,
und all seine Schritte siehet Er.
22. Es giebt nicht Dunkel noch Todesschatten,
darinnen sich die Uebelthäter bärgen.
23. Denn Er braucht nicht den Menschen viel anzusehn,
daß Er ihn vor sich in's Gericht ziehe.
24. Er zerschmettert die Gewaltigen ohne Untersuchung,
und setzt andre ein an ihrer Statt.

25. Also er kennt ihre Werke,
und stürzt sie über Nacht — so sind sie zermalmt.
26. Mit den Ruchlosen schlägt er sie,
am Ort da alle es sehen;
27. Die darum treulos ihn verließen,
und auf alle seine Wege nicht merkten,
28. Um vor ihn zu bringen das Geschrei des Armen,
um das Geschrei der Elenden zu erhören.

---

29. Und hält er sich stille — wer will ihn verdammen?
und verbirgt er das Antlitz — wer will ihn schauen? —
so über einem Volke und über Einzelnen allzumal.
30. Daß nicht die gottlosen Leute herrschen,
nicht die Fallstricke des Volks.
31. Denn zu Gott muß man sagen:
ich habe gebüßt, ich will nicht freveln.
32. Was ich nicht sehe das lehre du mich,
beging ich Unrecht so thu' ich's nicht mehr.
33. Soll nach deinem Sinn er's vergelten?
denn du verwarfst, denn du hast zu wählen, nicht ich,
und was du weist das rede!

34. Einsichtige Leute werden mir sagen,
und ein weiser Mann der mir zuhört:
35. „Hiob redet nicht klüglich,
und seine Worte sind unverständig.
36. O daß Hiob geprüft werde immerfort,
weil er antwortete wie die Männer des Frevels!
37. Denn er fügt zu seiner Sünde Missethat,
treibt Spott in unsrer Mitte,
und häuft seine Worte gegen Gott."

K. 35, 1. Und es antwortete Elihu und sprach:

2. Hältst du dies für Recht,
sprechend: ich bin gerecht vor Gott,
3. Daß du sagst, was es dir helfe:
„was geht mir's besser als wenn ich sündigte?"
4. Ich will dir Antwort geben!
und deinen Freunden mit dir:
5. Blick gen Himmel und sieh',
und schau die Wolken die dir zu hoch sind!
6. Hast du gesündigt, was kannst du ihm thun?
sind zahlreich deine Vergehungen, was kannst du ihm schaden?
7. Bist du gerecht, was willst du ihm geben,
oder was soll von deiner Hand er empfangen?
8. Dem Manne wie dir selbst gilt dein Frevel,
dem Menschenkinde deine Gerechtigkeit.

---

9. Ob der vielen Bedrückungen schreit man,
ruft um Hülfe wider der Mächtigen Arm.
10. Und sagt nicht: wo ist Gott mein Schöpfer,
der Lobgesänge giebt in der Nacht?
11. Der uns lehrt vor den Thieren der Erde,
vor den Vögeln des Himmels uns klug macht?
12. Dort schrei'n sie und Er erhört nicht —
wegen des Hochmuths der Bösen.
13. Nur auf Lügen hört Gott nicht,
auf sie schaut der Allmächtige nicht.
14. Wenn du auch sagst du schauest ihn nicht;
das Gericht ist schon vor ihm: harre nur darauf.
15. Und jetzt, da noch nichts er strafte in seinem Zorn,
und auf den Uebermuth nicht eben achtete:
16. Thut Hiob in eitler Weise seinen Mund auf,
häuft Worte mit Unverstand.

K. 36, 1. Und Elihu fuhr fort und sprach:

2. Wart' ein wenig und laß mich dir sagen,
denn Gott hat noch mehr Antwort.
3. Ich will mein Wissen fernher holen,
um Recht zu geben meinem Schöpfer.
4. Denn wahrlich nicht Trug sind meine Worte,
ein im Erkennen Unsträflicher ist vor dir.

---

5. Sieh Gott ist gewaltig und verschmäht niemand —
gewaltig an Geistesmacht.
6. Er läßt den Ruchlosen nicht leben,
und schafft den Elenden Recht.
7. Er entzieht den Gerechten sein Auge nicht,
und mit den Königen auf dem Thron
läßt er sie sitzen ewiglich und erhöht sein.
8. Werden sie mit Fesseln gebunden,
und gefangen mit Stricken des Elends:
9. So verkündet er ihnen ihr Thun,
und ihre Missethaten weil sie sich vermaßen,
10. Und öffnet ihr Ohr der Zucht,
und sagt daß sie sich bekehren vom Unrecht.
11. Wenn sie hören und ihm dienen,
verbringen sie ihre Tage im Glück,
und ihre Jahre in Wonne.
12. Und wenn sie nicht hören, enden sie durch's Geschoß,
und verscheiden durch Unverstand.

---

13. So fassen die Gottlosen Zorn,
schrei'n nicht zu ihm wenn er sie bindet.
14. Sie verhauchen jung ihre Seele,
ihr Leben mit den Geschändeten.
15. Aber den Elenden rettet er durch sein Elend,
und öffnet durch die Drangsal sein Ohr.
16. Ja auch dich lockt er aus der Bedrängniß Rachen
in die Weite, dahinter keine Enge ist,
und auf deinen Tisch kommt fette Speise.
17. Doch bist von des Ruchlosen Urtheil du voll,
so werden Urtheil und Gericht dich erfassen.
18. Laß nur den Unmuth zum Spott dich nicht verlocken,
noch das reichliche Lösegeld dich verführen.
19. Werden ausreichen deine Schätze? o nicht in der Noth!
nicht all das Mühen der Kraft.
20. Lechze nicht nach der Nacht,
die Völker verschlingt an ihrer Stätte!
21. Hüte dich, wende nicht dich zum Frevel,
denn den hast vor dem Elend du erkoren.

---

22. Sieh, Gott ist erhaben in seiner Macht!
wo ist ein Lehrer wie Er?
23. Wer zeichnet seinen Weg ihm vor?
und wer spricht: du hast Unrecht gethan?

24. Denke wie sein Thun du erhebest,
von dem die Menschen singen!
25. Ein jeglicher schaut auf ihn,
jedermann sieht nach ihm von ferne.
26. Sieh Gott ist erhaben, uns unbegreiflich,
die Zahl seiner Jahre unerforschlich.
27. Denn herauf zieht er Tropfen Wassers,
zu Regen läutert sich's im Nebel;
28. Von dem die Wolken fließen,
den sie träufeln über viele Menschen.
29. Vollends wenn man merkt auf der Wolken Entfaltung,
auf das Krachen seines Gezelts.
30. Sieh er breitet über sich sein Licht,
bedeckt sich mit den Wurzeln der Fluth.
31. Denn damit richtet er die Völker,
giebt Speise damit die Fülle.
32. Ueber seine Hände breitet er das Licht,
giebt ihm Befehl über die so es antrifft:
33. Er zeigt ihm seinen Freund —
Zorneseifer über die Frevler.

K. 37, 1. Ja darob zittert mein Herz,
und fährt auf von seiner Stätte.
2. Höret, hört seiner Stimme Getöse,
und den Donner der aus seinem Munde fährt!
3. Unter allen Himmeln hin leitet er ihn,
und sein Licht zu den Säumen der Erde.
4. Ihm nach brüllt der Donner,
kracht mit prächtiger Stimme,
nicht zögern die Blitze wenn seine Stimme tönt.
5. Gott donnert mit seiner Stimme wunderbar,
der große Dinge thut, uns unbegreiflich.
6. Denn zum Schnee spricht er: sei auf Erden!
und zu dem Guß des Winterregens,
zu seinen mächtigen Regengüssen.
7. Aller Menschen Hand versiegelt er,
daß alle die er schuf es merken.
8. Und es geht das Wild in's Versteck,
in seinen Höhlen wohnet es.
9. Vom Süden her kommt der Sturm,
vom scharfen Nord die Kälte.
10. Durch Gottes Hauch giebt es Eis,
kommt die weite Fluth in's Enge.

11. Auch beschwert er mit dem Naß die Wolke,
läßt zerstieben sein Lichtgewölk.
12. Und er wendet sich ringshin mit seiner Leitung daß sie ausrichten,
alles was er ihnen gebeut über den ganzen Erdkreis.
13. Ob zur Züchtigung für seine Erde,
ob zum Wohlthun lenkt er sie.

---

14. Nimm dies zu Ohren, Hiob!
steh' und merk auf Gottes Wunderwerke.
15. Weißt du wie Gott dem allem Befehl giebt?
wie er das Licht seines Gewölks strahlen läßt?
16. Weißt du um der Wolken Abwägung,
um die Wunderwerke des vollkommen Weisen?
17. Wenn deine Kleider heiß werden,
wenn die Erde still ist beim Südwind?
18. Wölb' einmal mit ihm den Himmel,
fest wie einen gegossenen Spiegel!
19. Thu' uns kund was wir ihm sagen!
wir bringen nichts vor ob des Dunkels.
20. Soll man ihm sagen daß ich reden will?
oder fordert jemand daß man ihn verschlinge?
21. Nun kann man aber in das Licht nicht sehn,
das glänzend am Himmel steht,
wenn der Wind drüber hinfuhr und ihn reinigte,
22. Vom Norden kommt das Gold,
um Gott ist furchtbarer Glanz.
23. Den Allmächtigen, wir finden ihn nicht, erhaben an Macht,
und an Gericht und an Fülle des Rechts — er bedrückt nicht.
24. Darum fürchten ihn die Menschen,
er sieht nicht auf all die klugen Leute.

K. 38, 1. Und es antwortete Jehova dem Hiob aus dem Wetter und sprach:

2. Wer ist der, so den Rathschluß verdunkelt,
mit Reden ohne Verstand?
3. Gürte denn wie ein Mann deine Lenden!
ich will dich fragen, lehre mich!

4. Wo warst du als ich die Erde gründete?
sage mir's wenn du Einsicht hast!
5. Wer legte ihr Maaß? — denn du weißt es ja —
oder wer zog über sie die Meßschnur?
6. Worauf sind ihre Grundvesten eingesenkt,
oder wer warf hin ihren Eckstein?
7. Als die Morgensterne allzumal jauchzten,
und alle Gottessöhne frohlockten?

8. Umschloß dann mit Pforten das Meer,
als aus dem Mutterschooß es hervorbrach?
9. Als ich Wolken ihm gab als Kleid,
feuchtes Dunkel als Windeln.
10. Und mein Maaß über ihm abbrach,
und in Riegel und Pforten es legte,
11. Und sprach: bis hier sollst du kommen und nicht weiter,
hier bricht sich der Stolz deiner Wogen!

12. Hast seit du warst dem Morgen du geboten,
und dem Frühroth seine Stätte gewiesen?
13. Daß es die Säume der Erde ergreife,
und die Ruchlosen von ihr abschüttele?
14. Sie wandelt sich wie Thon unter dem Siegel,
alles steht wie im Festgewand.
15. Aber den Ruchlosen wird ihr Licht entzogen,
und der erhobene Arm zerschmettert.

---

16. Kamst du bis zu des Meeres Bronnen,
und wandeltest in der Tiefe Grund?
17. Sind die Thore des Todes dir geöffnet,
siehst du die Thore des Todesschattens?
18. Ueberblickst du die Weiten der Erde?
sage an wenn das alles du weißt!

19. Wo ist der Weg dahin, da das Licht wohnt?
und die Finsterniß wo ist ihre Stätte?
20. Denn du brachtest sie ja in ihre Grenzen,
du kennst ja die Pfade zu ihrem Hause!
21. Du weißt's, denn damals wurdst du geboren,
und die Zahl deiner Jahre ist groß!

22. Kamst du zu den Vorräthen des Schnees,
und die Vorräthe des Hagels, siehst du sie?

23. Die ich aufsparte für die Zeit der Bedrängniß,
für den Tag des Kampfes und der Schlacht.
24. Wo ist der Weg dahin, da das Licht sich theilt,
da der Ostwind über die Erde sich verbreitet?

25. Wer theilte der Fluth ihren Kanal,
seinen Weg dem Donnerkeil,
26. Zu regnen über unbewohntes Land,
über Steppen darinnen kein Mensch ist,
27. Zu sättigen die Oede und Einöde,
und den Graswuchs sprossen zu lassen?

28. Hat der Regen einen Vater?
oder wer zeugte die Tropfen des Thaus?
29. Aus wessen Schooß kam das Eis?
und des Himmels Reif wer gebar ihn?
30. Wie Gestein birgt sich die Fluth,
und die Wasserfläche schließt sich zusammen.

---

31. Knüpfst du der Plejaden Bande,
oder lösest die Fesseln des Orion?
32. Läßt du den Thierkreis hervorgehn zu seiner Zeit,
und leitest die Bärin sammt ihren Jungen?
33. Weißt du des Himmels Gesetze,
oder bestimmst seine Herrschaft über die Erde?
34. Erhebst du zu der Wolke deine Stimme,
daß die Fluth der Wasser dich bedecke?
35. Entsendest du die Blitze, daß sie gehen
und zu dir sprechen: hier sind wir!
36. Wer legte Weisheit in das Herz,
oder wer gab dem Verstand Einsicht?
37. Wer zählt die Wolken mit Weisheit?
wer schüttet des Himmels Krüge aus?
38. Wenn im Guß der Staub sich ergießt,
und die Schollen an einander kleben.

---

39. Jagst du der Löwin den Raub,
und stillst der jungen Leuen Gier,
40. Wenn sie sich ducken in den Höhlen,
im Dickicht auf der Lauer liegen?
41. Wer schafft dem Raben seine Zehrung,
wenn seine Jungen zu Gott schreien,
umherirren ohne Speise?

K. 39, 1. Weißt du die Zeit da die Gemsen gebären?
wenn die Hindinnen kreisen, beachtest du's?
2. Zählst du die Monden die sie vollmachen,
und weißt du die Zeit da sie gebären?
3. Sie beugen sich, sie werfen ihre Jungen,
sie sind ihrer Wehen ledig.
4. Stark werden ihre Jungen und groß im Freien,
gehen aus und kehren nicht zu ihnen.

---

5. Wer ließ den Waldesel frei,
wer löste des Flüchtigen Bande?
6. Dem ich die Wüste zum Hause gab,
zur Wohnung das Salzland.
7. Er lacht des Getöses der Stadt,
das Lärmen des Treibers hört er nicht.
8. Was er auf den Bergen erspäht ist seine Weide,
und nach allerlei Grünem sucht er.

9. Wird das Einhorn dir dienen wollen?
übernachtet es bei deiner Krippe?
10. Knüpfst das Einhorn mit dem Seil du an die Furche?
oder egget es dir folgend den Thalgrund?
11. Rechnest du darauf weil es so stark ist,
und überlässest ihm deine Arbeit?
12. Traust du ihm zu, daß deine Saat es dir einbringe,
und deine Tenne sammle?

---

13. Des Straußen Flügel jauchzt empor,
ist fromm der Fittig und die Feder?
14. Nein er läßt der Erde seine Eier,
und läßt überm Staube sie glühen.
15. Und vergißt daß ein Fuß sie zermalmt,
ein wildes Thier sie zerstampft.
16. Hart hält er seine Jungen wie fremde,
war umsonst seine Mühe — nicht schreckt's ihn.
17. Denn Gott ließ der Weisheit ihn vergessen,
und theilte ihm von Einsicht nichts zu.
18. Jetzt peitscht er sich in die Höhe,
spottet des Rosses und des Reuters.

19\. Giebst du dem Roß Stärke,
schmückst den Hals ihm mit der Donnerstimme?
20\. Läßt du's hüpfen wie Heuschrecken,
mit furchbar prächt'gem Schnauben?
21\. Es scharrt im Thale und freut sich der Kraft,
zieht aus, der Rüstung entgegen.
22\. Es lacht der Furcht und erschrickt nicht,
es kehrt nicht um vor dem Schwert.
23\. Auf ihm klirrt der Köcher,
der flammende Speer und die Lanze.
24\. Mit Zittern und Zorn streift's die Erde,
kaum glaubt es, daß jetzt die Posaune tönt.
25\. Bei jedem Posaunenschall ruft es: Hui!
und von ferne wittert es den Kampf,
den Donnerruf der Führer und das Geschrei.

26\. Ist's deine Klugheit daß der Weih sich schwingt,
seine Fittige nach Süden breitet?
27\. Hebt auf dein Gebot sich der Adler,
und baut in der Höhe sein Nest?
28\. Auf dem Felsen wohnet und übernachtet er,
auf zackiger Felsenburg.
29\. Von dort erspäht er den Fraß,
von ferne sehn ihn seine Augen.
30\. Und seine Jungen schlürfen Blut,
und wo's Erschlagene giebt da ist er.

K. 40, 1. Und es antwortete Jehova dem Hiob und sprach:

2\. Will mit dem Allmächtigen hadern der Tadler?
der Bestreiter Gottes antworte darauf!

3\. Und es antwortete Hiob Jehova und sprach:

4\. Sieh ich bin zu gering: was soll ich dir antworten?
meine Hand leg' ich auf den Mund.
5\. Eines sprach ich — und antworte nicht mehr,
und ein andres — und nun nichts weiter.

---

6. Und es antwortete Jehova dem Hiob aus dem Wetter und sprach:

7. Gürte denn wie ein Mann deine Lenden,
ich will dich fragen, lehre mich!
8. Willst mein Gericht du vernichten?
mich verdammen damit du Recht behaltest?
9. Oder hast du einen Arm wie Gott,
kannst wie Er mit der Stimme donnern?

10. Schmück dich denn mit Stolz und Hoheit,
und mit Pracht und Herrlichkeit kleide dich!
11. Geuß aus deines Zornes Fluthen,
sieh alles Hohe an und erniedrige es!
12. Sieh alles Hohe an und beuge es,
und zermalme die Ruchlosen an ihrer Stätte!
13. Begrabe sie im Staube allzumal,
fessele ihr Gesicht im Grabe!
14. So will auch ich dich preisen,
daß deine Rechte dir half!

15. Siehe doch den Behemoth den ich wie dich gemacht,
Gras frißt er wie ein Rind.
16. Siehe doch die Kraft in seinen Lenden,
und die Stärke in den Muskeln seines Bauchs.
17. Er biegt seinen Schwanz wie einen Cederast,
seiner Beine Sehnen sind dichtverflochten.
18. Seine Knochen sind eherne Röhren,
sein Gebein wie ein eiserner Stab.
19. Er ist der Erstling der Werke Gottes,
der ihn schuf reichte ihm sein Schwert.

20. Denn ihr Gewächs bringen ihm die Berge,
alle Thiere des Feldes spielen dort.
21. Unter Lotosbüschen ruhet er,
im Rohrdickicht und Sumpf.
22. Es decken ihn die Büsche mit ihrem Schatten,
es umgeben ihn die Weiden des Bachs.
23. Sieh der Strom schwillt: er zagt nicht,
er ist sicher wenn die Fluth ihm an's Maul dringt.
24. Vor seinen Augen fasse man ihn,
und durchbohre mit dem Ringe seine Nase!

25. Zieh' einmal den Lewiathan am Hamen!
drück' nieder mit dem Seil seine Zunge!
26. Legst du einen Strick ihm durch die Nase,
und durchbohrst mit einem Haken seinen Backen?

27. Wird er zu dir groß flehen?
oder zärtlich zu dir reden?
28. Wird er einen Bund mit dir machen,
daß du als Knecht ihn nehmest für immer?
29. Spielst du mit ihm wie mit einem Vogel,
und bindest ihn an für deine Mädchen?

30. Laß ihn verhandeln die Gesellen,
ihn vertheilen unter den Kaufleuten!
31. Füllst du mit Spießen seine Haut,
mit Fischharpunen seinen Kopf?
32. Leg' einmal an ihn deine Hand!
du wirst an den Kampf nicht fürder denken.

K. 41, 1. Sieh die Hoffnung ward getäuscht!
stürzt schon bei seinem Anblick man nieder?
2. Der Trotzigste stört ihn nicht auf —
und wer ist's der wider mich aufträte?
3. Wer that mir etwas daß ich ihm vergälte?
Unter den Himmeln ist alles mein!

---

4. Ich verschweige nicht seine Glieder,
und seine Kraft und seines Baues Schönheit.
5. Wer deckt seines Panzers Antlitz auf?
wer dringt in sein doppeltes Gebiß?
6. Wer öffnet seines Antlitzes Pforten?
um seine Zähne her ist Schrecken!

7. Stolz sind die Rinnen seiner Schilde,
geschlossen sind die dichten Siegel.
8. Eines ist nah' an dem andern,
kein Lüftchen kommt zwischen hinein.
9. Sie haften all' aneinander,
hängen zusammen unzertrennlich.

10. Sein Niesen läßt Licht erglänzen,
seine Augen sind wie der Morgenröthe Wimpern.
11. Aus seinem Mund kommen Fackeln,
stürzen sich Feuerfunken.
12. Aus seinen Nasenlöchern fährt Rauch,
wie aus kochendem Topf und Kessel.
13. Sein Odem macht Kohlen brennen,
und Flammen fahren aus seinem Mund.

---

14. Auf seinem Halse übernachtet die Kraft,
vor ihm her tanzt der Schrecken.
15. Seines Fleisches Wangen liegen an,
fest an ihm, wanken nicht.
16. Sein Herz ist fest wie Stein,
fest wie ein untrer Mühlstein.
17. Vor seinem Aufstehen fürchten sich Helden,
vor Schrecken gehn sie irre.

18. Trifft ihn das Schwert: es richtet nichts aus,
nicht Speer noch Geschoß noch Panzer.
19. Er achtet für Stroh das Eisen,
für morsches Holz das Erz.
20. Nicht flieht er vor des Bogens Sohn,
ihm wandeln sich in Spreu Schleudersteine.
21. Für Spreu gelten ihm Keulen,
er spottet des Getöses der Lanze.

22. Unter ihm sind spitzige Scherben,
er breitet einen Dreschschlitten über den Schlamm.
23. Er läßt wie einen Topf die Tiefe sieden,
macht das Meer wie einen Salbenkessel.
24. Hinter ihm erglänzt der Pfad,
die Fluth ist wie ein grauer Scheitel.
25. Nichts auf dem Erdboden beherrscht ihn,
der gemacht ist ohne Furcht.
26. Alles Hohe sieht er an,
ist ein König über die stolzesten Raubthiere.

K. 42, 1. Und es antwortete Hiob dem Jehova und sprach:

2. Ich weiß daß du alles vermagst,
und kein Gedanke dir unerreichbar ist.
3. „Wer ist's der den Rathschluß verhüllt ohne Einsicht?"
darum sagt' ich was ich nicht verstand,
was mir zu hoch war und ich nicht wußte.
4 „Höre doch und ich will reden,
ich will dich fragen, lehre mich."
5. Von Hörensagen hört' ich von dir,
jetzt aber sahe dich mein Auge.
6. Darum verwerf ich's und bereue
im Staub und in der Asche.

7. Und es geschah, nachdem Jehova solches zu Hiob geredet, sprach er zu Eliphas von Theman: Es entbrannte mein Zorn wider dich und wider deine beiden Freunde, weil ihr zu mir nicht Aufrichtiges geredet wie mein Knecht Hiob.
8. Und nun nehmet euch sieben Farren und sieben Widder und gehet zu meinem Knecht Hiob und bringet ein Brandopfer für euch dar, und mein Knecht Hiob möge für euch beten, denn nur seine Person will ich ansehn, daß ich euch nicht thue nach eurer Thorheit, weil ihr zu mir nicht Aufrichtiges geredet, wie mein Knecht Hiob.
9. Da gingen hin Eliphas von Theman und Bildad von Suah, und Zophar von Naema und thaten wie ihnen Jehova gesagt hatte und Jehova sahe an die Person Hiob's. —

10. Und Jehova wendete die Gefangenschaft Hiob's, als er für seine Freunde bat, und es vermehrte Jehova alles was Hiob hatte um das Zwiefache.
11. Und es kamen zu ihm alle seine Brüder und alle seine Schwestern und alle seine frühern Bekannten, und aßen mit ihm in seinem Hause und beklagten ihn und trösteten ihn über all das Ueble, das Jehova über ihn gebracht hatte, und gaben ihm ein jeglicher eine Kesita und einen goldnen Ring.
12. Und Jehova segnete die spätere Zeit Hiob's noch mehr als die frühere, so daß er hatte vierzehntausend Schaafe und sechstausend Kameele und tausend Joch Ochsen und tausend Eselinnen.
13. Und er hatte sieben Söhne und drei Töchter.

14. Und er nannte die eine mit Namen Jemima und die andre Kezia und die dritte Keren Hapuch.
15. Und man fand nicht so schöne Weiber wie die Töchter Hiob's im ganzen Lande und ihr Vater gab ihnen ein Erbtheil unter ihren Brüdern.

16. Und Hiob lebte darnach hundert und vierzig Jahre und sahe Kinder und Kindeskinder bis ins vierte Glied.
17. Und Hiob starb alt und satt an Tagen.

Kommentar.

Der Prolog Kap. 1 V. 1 — Kap. 2 V. 10.

Der Prolog zerfällt in 3 Theile:

1. Thl. Kap. 1 V. 1 — 5: Hiob's früheres Leben.
2. Thl. V. 6 — 22: die erste Versuchung bestanden.
3. Thl. Kap. 2 V. 1 — 10: die zweite Versuchung bestanden.

Gegen die Benennung Prolog für den erzählenden Eingang, Epilog für den erzählenden Schluß hat man wenig erhebliche Einwendungen gemacht. Es liegt darin ja nur ihre formell stark hervortretende Unterscheidung von der Hauptmasse des Gedichts, nicht daß sie nur unwesentliche Theile des letzteren ausmachen. — Trotz der prosaischen Redeweise ist in dem Prolog die strophische Gliederung genau durchgeführt.

Erster Theil Kap. 1 V. 1 — 5. Schema: 1. 2. 2. nach der gewöhnlichen Eintheilung der Fünfzahl. Der erste Vers beschreibt Hiob's Person und Frömmigkeit, das folgende Verspaar seinen Reichthum, das letzte das einträchtige und glückliche Leben seiner Kinder und des Vaters Sorge für ihre Seelen.

V. 1. Im Lande Uz. In dem alten Zusatz zu dem Schlusse des Buches in der Septuaginta heißt es, „Hiob habe in Ausanitis gewohnt, an den Grenzen Arabiens und Idumäas. Dies stimmt zu den biblischen Stellen, in denen Uz vorkommt: Gen. 10,23; 22,21; 36,28; Jer. 25,20; Klagel. 4,21, zu der Nachbarschaft der drei Freunde und zu der Bezeichnung Hiob's als eines Morgenländers d. i. Arabers gleich in unserm folgenden Verse. Denn es war natürlich, daß jene Grenzlandschaften von gemischter Bevölkerung bald zu Arabien gerechnet, bald davon unterschieden wurden. Nach Ewald (Hiob S. 21 f.) waren die Grenzen des Landes etwa im S. Idumäa, im W. Judäa, im O. Arabien, im N. Basan, wobei wir jedoch die Bestimmung der Lage im Verhältniß zu Basan und Idumäa für sehr zweifelhaft halten. — Uebrigens scheint uns Ewald's Ansicht, als habe Jeremias den schon vergessenen Namen Uz aus dem Buche Hiob auf gelehrte Weise erneuert, dem Sinn der betreffenden Stellen zu widersprechen; vielmehr hatte damals Uz gewiß noch ebensowohl, als die von Jeremias dane-

den genannten Länder, seine eignen Fürsten. Die Angabe der Septuaginta stützte sich wahrscheinlich auf eine alte jüdische Ueberlieferung, denn glückliche Combinationen sind sonst nicht der griechischen Dolmetscher Sache. — Hiob mit Namen. Wir bleiben bei der durch Luther bei den Deutschen allgemein gewordnen Schreibart, die derselbe offenbar eingeführt hat, um der konsonantischen Lesung des J in dem Job der Vulgata zu entgehen, wodurch der Name völlig entstellt und dem יוב der Genesis gleich gemacht würde. Nach hebräischer Etymologie heißt איוב (wie שבור, ילוד Intensivform mit passiver Bedeutung) der Angefeindete. Auffallen müßte es, wenn diese so nahe liegende Ableitung, wie Ewald und Hirzel meinen, erst von Neueren versucht wäre, aber schon Mercerus und Pineda führen sie als ihnen überliefert an. Daneben kann nur die seit Cromaier öfter wiederholte Erklärung aus dem arabischen آبَ , أوب in Betracht kommen, wornach der Name den sich Besinnenden, sich wieder zu Gott Wendenden bedeuten würde. Auf diesen Sinn des Namens scheint schon der Koran anzuspielen Sure 38, 44 (ed. Hinckelmann), wo es von Hiob heißt: نِعْمَ ٱلْعَبْدُ إِنَّهُ أَوَّابٌ „O des treuen Knechts, ja er ging in sich", obgleich freilich dieselben Worte V. 16 von David und V. 29 von Salomo in Beziehung auf das Mährchen von dessen Fehltritt, Verstoßung vom Thron und Wiederaufnahme gesagt werden. — Beide Etymologien sind sinnig. Die erste bezeichnet treffend den Mittelpunkt der äußern, die letztere den der innern Geschichte Hiob's. Wir können weder Ewald beistimmen, wenn er die Benennung Hiob's als des Angefeindeten „höchst unbestimmt und wenig sagend" findet, noch denjenigen, welche das Sich wieder zu Gott hinwenden für ein zu untergeordnetes Element in der Geschichte Hiob's halten, als daß davon für diesen ein bezeichnender Name hergenommen werden könnte. Aber wir müssen der Ableitung aus dem Hebräischen, als der näherliegenden, den Vorzug geben. — Gegen die Annahme einer geschichtlichen Grundlage der Hiob-Sage macht die Bedeutsamkeit des Namens nichts aus, denn leicht konnte man in der Ueberlieferung die ursprüngliche Benennung des Helden über den inhaltschweren Beinamen vergessen, wie ja auch in der Geschichte manche Männer nach ihrem Beinamen am häufigsten genannt werden. Auch liegt öfter, wie bei Saul, David, Salomo in dem ursprünglichen Namen etwas Ominöses. — Unsträflich und rechtschaffen. Das sittliche Verhalten Hiob's als ein gleichsam ganzes, fehlloses (תם) und der sittlichen Richtschnur gemäßes (ישר). — Gottesfürchtig und das Böse meidend. Der religiöse Grund und der daraus hervorgehende Gegensatz gegen alles Ungöttliche. V. 2. Sieben Söhne und drei Töchter. Der köstlichste Besitz und göttliche Segen wird vorangestellt. Die Zehnzahl getheilt durch sieben und drei. V. 3. Dreitausend Kameele. Aehnlicher Reichthum kommt noch jetzt bei den Arabern vor. Nach Burckhardt sind 100 bis

200 Kameele der gewöhnliche Besitz einer Beduinen-Familie. — Eselinnen. Warum das Femininum? Die Heerde ist nach dem zahlreicheren und, wie es (nach Gen. 12, 16) scheint, besonders werthvoll gehaltenen Theile benannt. — Auch hier die Zehn zweimal, erst durch 7 und 3, dann durch 5 und 5 getheilt. — Des Gesindes. And. nach dem Chaldäer: des Ackerbaus. Aber die Erwähnung des Gesindes scheint hier schwerer entbehrlich. Dieselbe ist an den Besitz der Heerden angeschlossen, weil die Knechte in der patriarchischen Zeit besonders als Aufseher der Heerden in Betracht kommen. Eine ähnliche Reihenfolge findet sich im Rig-Veda I, 3, 11 V. 1. 2 bei Langlois. Größer. Durch alles vorher Angedeutete, also durch Frömmigkeit, Weisheit und allerlei Reichthum. Morgenländer. So wurden von den Bewohnern Kanaans die Araber und die nördlich an sie grenzenden kleinern Völkerschaften genannt Gen. 25, 6; Richt. 6, 3; Jes. 11, 14. Merkwürdig ist, daß sich die Araber selbst noch jetzt Saracenen d. i. Morgenländer nennen (شَرْقِيُّونَ von شَرْقٌ der Sonnenaufgang). V. 4. Ein jeglicher in seinem Hause an seinem Tage, eig. im Hause eines jeglichen an seinem Tage. R. Moses Nachmanides: „So oft es ihnen gefiel zu schmausen oder einmal im Jahre". Im letzten Falle könnte man mit dem unter Origenes' Namen überlieferten Kommentar an ein alterthümliches, siebentägiges Jahresfest denken, wobei auf jeden der Söhne ein Tag gekommen wäre. Aber ein solches Rundessen ist bei der Pracht und Umständlichkeit der Orientalen in dergleichen Fällen nicht wahrscheinlich, wie denn weder aus der Schrift, noch aus morgenländischer Sitte etwas Aehnliches beigebracht wird. Auch würde bei einem religiösen Fest Hiob als patriarchalischer Priester mehr in den Vordergrund treten. Da man nun aber die Angabe eines Anlasses zu dem Mahle erwartet, so erklärt man am besten mit Ephraem Syrus יומו wie 3, 1 vom Geburtstage, dessen Feier im höchsten Alterthum auch durch Gen. 40 bezeugt wird. Der Absicht unsrer Stelle, welche die Fülle und Pracht des Lebens in Hiob's Hause mit kurzen Zügen schildern soll, ist es ganz gemäß, daß ein solches Freudenfest mehre Tage dauert. Daraus erledigt sich der Einwand, den Ewald aus dem folgenden Verse gegen jene Erklärung hernimmt. V. 5. Wenn aber die Tage des Mahles um waren. Das kann freilich nicht heißen: wenn die 7 Geburtstage wieder vorüber waren. Dann würde, wie Ewald mit Recht bemerkt, etwa gesagt sein: wenn zu Ende waren die Tage des Jahres. — Daß sie Gott den Abschied gaben in ihren Herzen. Andre nehmen ברך wie im Arabischen und Aethiopischen als Vox media, darnach hier: daß sie Gott fluchten. Aber dies hatte Hiob bei seinen Söhnen gerade in ihrem Wohlleben gewiß nicht zu befürchten. Die Bedeutung „Abschied geben" (sei es im Leichtsinn oder mit Hohn) reicht hier, K. 2, 5; 1 Kön. 21, 10; Ps. 10, 3 vollkommen aus. — Das Innerliche der Frömmigkeit Hiob's spricht sich in jener Fürsorge für seine Söhne in schöner

Weise aus. — Ueber die Bedeutung der Versuchung, Gott den Abschied zu geben, und die Stellung derselben in dem ganzen Gedicht vgl. den Anf. des 3. und den Schluß des 4. Kap. der Einleitung.

Zweiter Theil. V. 6–22. Schema der Glieder: 7. 7. 3.

a) Die erste Verschlingung des Knotens im Himmel, V. 6–12. b) Hiob's erste Versuchung, V. 13–19. c) Seine Standhaftigkeit, V. 20–22.

Erstes Glied. V. 6–12. Die 7 getheilt in 3. 2. 2.

a) Satan erscheint unter den Engeln und Jehova lobt Hiob's Frömmigkeit, V. 6–8. b) Satan verklagt diese als nicht stichhaltig, V. 9. 10. c) Er bietet eine Probe derselben an, die Jehova bewilligt, V. 11. 12.

V. 6. Des Tages. היום ist nicht Nominativ, sondern Accusativ der Zeit. Den Artikel als Bezeichnung des bestimmten Tages, an dem das Folgende geschieht zu erklären, ist man durch keine Analogie berechtigt. Richtig Ewald: „des Tages“ als unbestimmte chronologische Anknüpfung an das Vorhergehende. Eben so 1 Sam. 1, 4; 14, 1; 2 Kön. 4, 18. Zu vergleichen ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ Matth. 13, 1 wechselnd mit ἐν ἐκείνῳ τῷ καιρῷ. — Vor Jehova. על von dem Stehen des Dieners vor dem sitzenden Herrn vgl. ממעל Jes. 6, 2. V. 7. Ich habe die Erde durchstreift. Die wörtliche Uebersetzung „vom Durchstreifen die Erde“ u. s. w. ist undeutsch. Nach Ewald und Hirzel bezeichnet שוט nur die Schnelligkeit des Durchstreifens, התהלך erst die Richtung desselben nach allen Seiten hin. Aber diese Unterscheidung ist ungenau. Gerade שוט steht von dem geschäftigen Sich wenden nach allen Seiten hin. Num. 11, 8 wird es von dem Volke gesagt, das sich vertheilt um das Manna aufzulesen, 2 Sam. 24, 2 und 8 von dem Geschäft Joab's behufs einer Volkszählung „alle Stämme Israels von Dan bis Berseba“ zu durchziehen (שוט־נא בכל שבטי ישראל וגו׳). Die Grundbedeutung von שוט (شاط med. و) ist wahrscheinlich = sich rasch hin und her bewegen, daher = rudern, umherschweifen; שוט die Geißel, von der Bewegung des Hin- und Herschwingens benannt; die Bedeutung des Brennens im Arabischen ist vielleicht aus dem Hin- und Herflackern der Flamme zu erklären, auch שוט = שטה = abweichen könnte verwandt sein. — התהלך dagegen ist an sich nicht = hin und hergehen, sondern Iterativform = häufig gehen, sich ergehen, einhergehen, daher auch besonders vom Wandel im geistigen Sinne gebraucht. V. 10. Hast du nicht ringsum verwahrt. Wörtl. hast du nicht umzäunt. Dasselbe Bild im entgegengesetzten Sinn 3, 23. Vergl. über שוך die Bemerkung zu 10, 11. V. 11. In's Angesicht. Es ist offner frecher Abfall von Jehova gemeint.

Zweites Glied. V. 13–19.

a) Die erste Hiobspost, V. 13–15. b) Die zweite und dritte, V. 16. 17. c) Die vierte, V. 18. 19.

V. 13 steht treffend voran, indem dadurch zugleich das Bild des noch ungestörten Glücks erneuert und die vierte Unglücksbotschaft vorbereitet wird.

Nach Ewald's Bemerkung sind die Unglücksfälle so geordnet, daß der erste und dritte durch menschliche, der zweite und vierte durch himmlische Ursachen herbeigeführt wird. V. 14. הרשות das Femininum steht auch hier wegen des überwiegenden Bestandtheils der Heerde. — Neben ihnen, an ihrer Seite. Das nur und nicht „nach ihrer Gewohnheit" kann על ידיהם heißen; auch ist ja die Andeutung am Ort, daß Ochsen und Esel nahe bei einander waren und so auf einmal geraubt werden konnten. V. 15. Die Sabäer. Jedenfalls sind räuberische Beduinen gemeint. Die genauere Bestimmung ist schwierig. Von שבא kommt eine dreifache Genealogie vor Gen. 10, 7; 10, 28 und 25, 3. Darnach nahm schon Junius zweierlei Sabäer an, die einen Bewohner des glücklichen, die andern des peträischen [oder des wüsten] Arabiens; die ersten ein Handelsvolk, die letzten, welche hier gemeint wären, Beduinen. So auch Ewald. — Auf der andern Seite berichtet Plinius (H. N. 6, 28) auch von den Völkerschaften des glücklichen Arabiens, daß sie neben dem Handel Räuberei trieben, und insbesondere sagt Strabo im 10. Buch gerade von den südchlichen Sabäern, daß sie in Peträa und Syrien Ausfälle machten. Vgl. auch Diodor 9, 12. — Gesenius und Tuch (Genesis S. 226) nehmen Sabäer für Araber überhaupt, wie uns scheint ohne hinlänglichen Grund. — Mit der Schärfe des Schwerts, wörtl. nach, gemäß der Schärfe, denn jedenfalls irrte Gesenius wenn er dem ל die instrumentale Bedeutung geben wollte. V. 16. Feuer Gottes. Man hat an den Samum in seiner heftigsten Gestalt zu denken. Andre verstehen, weniger passend, den Blitz. V. 17. Die Chaldäer. Sie kamen von Norden wie die Sabäer von Süden. Daß die Chaldäer, die noch Xenophon in den nördlichen Gebirgen als Räubervolk kennen lernte, schon in den ältesten Zeiten Streifzüge nach dem reichen fruchtbaren Süden machten, ist sehr wahrscheinlich. Vgl. über sie Gesenius zu Jes. 23, 13. Sollten mit ihnen vielleicht die wilden Stämme der Tsimri, deren Einfall in Assyrien zwischen den Dynastien von Khorsabad und Nimrud (etwa um das Jahr 1000 v. Chr.) Rawlinson in den assyrischen Keilinschriften bezeugt findet und die er unter dem unbestimmten Namen der Scythen zusammenfaßt, zu combiniren sein? Vgl. Journ. of the As. soc. XII, 2 p. 468. 469 (1850). — Drei Haufen (wörtl. Haupttheile ἀρχάς LXX) Kriegslist zur Umzingelung des Feindes Richt. 7, 16. 20; 9, 34; 1 Sam. 11, 11; 13, 17. V. 18. Indem dieser redete. עַד hier wie 1 Sam. 14, 19; Jon. 4, 2; Neh. 7, 3. Ganz unnöthig ist es עֹד zu lesen. Die kleine Aenderung des Ausdrucks soll die beiden folgenden Verse, als den höchsten Verlust erzählend, vom Vorhergehenden trennen. Auch liebt der Hebräer bei Wiederholungen solche Variationen mit geringer Klangveränderung, vgl. den Refrain Ps. 49, 13 und 21. V. 19. Ein mächtiger Wind. Wüstenstürme gleichen den Meeresstürmen. — Ueber der Wüste her, wörtl. vom Lande jenseit der Wüste her. Gemeint ist die große arabische Wüste.

Drittes Glied. V. 20 — 22.

V. 20. Aehnliche Zeichen der Trauer nicht nur im Orient, sondern auch bei Griechen und Römern. V. 21. Dorthin, nämlich in den Mutterschooß der Erde. Umgekehrt wird der Mutterschooß im eigentlichen Sinne mit den Tiefen der Erde verglichen, Ps. 139, 15. — Der Herr hat's gegeben, der Herr hat's genommen u. s. w. Der den einfach großen Worten hinzugefügte Preis Jehova's bezeichnet den tiefen innerlichen Unterschied von der sonst ähnlichen „wohlwollenden" Stellung, welche Antonin (10, 11) dem Weisen der Natur gegenüber zumuthet: τῇ πάντα διδούσῃ καὶ ἀπολαμβανούσῃ φύσει ὁ πεπαιδευμένος καὶ αἰδήμων λέγει· δὸς ὅ θέλεις, ἀπόλαβε ὅ θέλεις· λέγει δὲ τοῦτο οὐ καταθρασυνόμενος ἀλλὰ πειθαρχῶν μόνον καὶ εὐνοῶν αὐτῇ. V. 22. In alle dem. LXX: Ἐν τούτοις πᾶσι τοῖς συμβεβηκόσιν αὐτῷ בכל זאת kommt auch vor in dem Sinne „trotz alle dem" was hier aber weniger paßt. — Und sagte nichts Ungeziemendes von Gott, wörtl. und maß Gott nicht Fades, Sinnloses bei. Gut Jarkhi: להטיל תפלה ועול אל הק"בה Gott Sinnlosigkeit und Unrecht vorwerfen. — תפל eigentlich von ungesalzener, würzloser und daher widriger Speise (ähnlich تفل ohne Wohlgeruch sein, wegen mangelnder Arome). So K. 6, 6. Dann auf's Geistige übertragen. Treffend erklärt Aben Esra שֶׁאֵין לוֹ טַעַם, denn טעם wird ganz analog vom Sinnlichen und Geistigen gebraucht. נתן hier = jemandem im geistigen Sinne etwas geben, indem man es ihm zuerkennt, von ihm aussagt. Jarkhi citirt Saul's Worte: dem David gaben sie die Zehntausend und mir gaben sie die Tausend. Auch die Redensart נתן לאלהים כבוד gehört hierher. — Eine etwas andre Erlärung findet sich in der chaldäischen und syrischen Uebersetzung, bei Hieronymus und Aben Esra. Sie beziehen alle תפלה auf die Beschaffenheit der Worte Hiob's; also: er sprach nichts Sinnloses zu Gott. Aber daß נתן das Von sich geben der Worte sein könne, ist durch das keineswegs ganz parallele נתן קול nicht zu beweisen. Sprachlich ganz unmöglich sind die Auffassungen Umbreit's: „er gestattete sich nichts Thörichtes" (נתן לו für נתן) und Ewald's: „er gab Gott keinen Anstoß" (תפלה soll Abscheu und Gegenstand des Abscheus sein, aber wie könnte man dann sagen: jemandem einen Gegenstand des Abscheus geben? Im Hebräischen sagt man nur: jemandem ein Anstoß sein, zum Anstoß gesetzt sein, aber nicht jemand Anstoß geben).

Dritter Theil. K. 2 V. 1 — 10. Schema der Glieder: 6. 4.

a) Neue Verschlingung des Knotens, V. 1 — 6. b) Hiob's zweite Prüfung und abermalige Bewährung, V. 7 — 10. Die ersten 6 Verse zerfallen wieder in 2 Glieder von je 3 Versen, die letzten 4 in 2 Glieder von je 2 Versen.

V. 4. Ein Glied für ein Glied. So erklären wir mit dem Targum und den meisten Rabbinen die schwierige sprüchwörtliche Redensart עור בעד עור, eig. ein Stück Haut fürs andre. Zweige der Haut heißen

die Glieder 18, 13. Aben Esra und Jarkhi führen als Erläuterung an, wie man, um das Auge zu schützen, die Hand, um den Kopf zu schützen, den Arm vorhält und der feindlichen Waffe aussetzt. Also der Sinn: man giebt selbst das eine Glied hin um das andre noch unentbehrlichere zu bewahren; um so leichter wird man alle Habe aufopfern, wenn dadurch das Leben, die Gesundheit gerettet wird: Hiob's Standhaftigkeit bei der bisherigen Versuchung ist demnach nichts Großes. — Unter den übrigen Auffassungen ist noch die annehmlichste die: „Haut um Haut", d. i. Gleiches um Gleiches; so giebt man auch die ganze Habe gern für Leben und Gesundheit, die eben so viel werth sind". Aber einerseits erwartet man, daß das Leben als werthvoller denn die Habe bezeichnet werde, andrerseits ist selbst der Sinn „Gleiches um Gleiches" nur auf gekünstelte Weise in dem Sprüchwort „Haut um Haut" zu finden, ob man dies nun vom Tauschhandel, oder mit Ewald von der nicht unzweifelbaren Bemerkung, daß eine Haut aussehe wie die andre, ableiten mag. — Noch gekünstelter ist die zuerst von Ephraem Syrus vorgetragne Unterscheidung des einen עור vom andern, so daß der Sinn entstände: man giebt gern die Haut d. i. das Leben seiner Heerden, seiner Kinder und Knechte Preis, um die eigne Haut d. i. das eigne Leben zu erhalten. — Grammatisch kann man das erste עור entweder mit den meisten Rabbinen als Accusativ oder mit Nachmanides als Nominativ nehmen, je nachdem man „man giebt" oder „wird gegeben" ergänzt. V. 8. Scherben sich damit zu schaben. Dies veranschaulicht die mit einem Jucken besonders an den Knieen beginnende Plage. Aretäus der Kappadokier führt in seinem von Boerhaven herausgegebnen Werke (lib. II p. 70) unter den Symptomen der Elephantiasis an: Γούνασι κνησμοί καὶ τῶν κνησμῶν ἅπτονται μεθ' ἡδονῆς. Zum Schaben bedienen sich daher im Orient die Kranken besondrer Werkzeuge (Chardin itinera. Pers. II p. 342 bei Rosenm.), insbesondre in Indien elfenbeinerner Hände (Clericus zu unsrer Stelle). Ebenso gebraucht Hiob eine Scherbe. Den Grund davon vermuthet Welte mit Recht darin, daß die Extremitäten, und namentlich die Finger zuerst angegriffen werden (Robinson und Smith Palästina I S. 404) weshalb der Gebrauch derselben dem Kranken bald unerträglichen Schmerz verursachen würde. — Und er saß noch mitten in der Asche d. h. er trauerte noch wegen der vorher erlittenen Verluste. So rasch folgte auf die erste Versuchung die zweite. והוא ישב ist Zustandssatz. V. 9. Gieb Gott den Abschied und stirb, d. h. sag' dich los von Jehova, dem du umsonst vertraut hast, und dann stirb, denn andres bleibt nicht für dich übrig. Die hier von den LXX eingeschalteten weitern Worte des Weibes sind im 5. Kap. der Einl. angeführt. V. 10. Wie eines der thörichten d. h. götzendienerischen Weiber redest du. In den Worten des Weibes lag ja eine Versuchung zum Abfall von Jehova. Hiob antwortete: so können nur götzendienerische Weiber reden. — Angenommen. Das erste נקבל faßt man am besten als Imperfectum.

Erster Haupttheil des Gedichts.

Hiob und die drei Freunde.

Eingang.

Die Ankunft der Freunde. Hiob verwünscht seinen Tag, K. 2 V. 11 — K. 3 V. 26.

V. 11. Und es hörten. Man hat sich nach dem Sinne des Dichters die Verbreitung des Gerüchts von Hiob's Leiden und die Ankunft der Freunde nicht so rasch zu denken, denn nach mehrern Schilderungen in den folgenden Reden (K. 7 und 30) hat Hiob schon längere Zeit seine Qualen getragen. Hierauf hat auch Ephraem der Syrer schon aufmerksam gemacht (opp. II p. 3). — Eliphas der von Theman. Gen. 36 wird Eliphas als Esau's, Theman als Eliphas' Sohn, und der edomitische König Huscham als Themaniter bezeichnet. Ebenso wird Jer. 49, 7. 20; Ez. 25, 13; Obadja 8. 9 die enge Verbindung Edom's und Theman's vorausgesetzt. Eliphas ist der angesehenste, erfahrenste und beredteste der Freunde. Nichtsdestoweniger hat seine Weisheit, die ja am Schluß des Gedichts durch Jehova's Urtheil beschämt wird, nicht etwas so Hervorstechendes, daß daraus die Art zu erklären wäre, wie Jer. 49, 7 und Baruch 3, 22. 23 von themanistischer Weisheit geredet wird. Vielmehr muß letztere von Alters her sprüchwörtlich gewesen sind, wie ja auch bei fast allen Völkern einzelnen Stämmen besondere einzelne gute oder schlechte Eigenschaften beigelegt werden. — Suah. שוח nach Gen. 25, 2 einer der Söhne Abraham's von der Ketura, die jener nach dem Ostlande (ארץ קדם) entließ. Die Septuaginta: Σαύχιοι. Vielleicht ist dies die von den griechischen Geographen unter den Bewohnern des wüsten Arabiens genannte Völkerschaft der Sauchiten, Sauchäer oder Sakkäer (vgl. Ptolemäus 5, 15). — Naema nach Jos. 15, 41 eine südjudäische Stadt. — Eliphas kam also wahrscheinlich von Süden, Zophar von Nordwesten und Bildad vielleicht von Nordosten. — Sie wurden eins mit einander. Man hat sich nach dem Sinn des Dichters die Uebereinkunft als durch Botschaften vermittelt zu denken. Der Besuch geht nach orientalischer Weise mit einer gewissen Umständlichkeit und feierlichen Förmlichkeit vor sich. V. 12. Da erkannten sie ihn nicht. Der Aussatz entstellt das Gesicht bis zur völligen Unkenntlichkeit. Vgl. die Erläuterungen b) zur Einleitung. V. 13. Ohne daß einer ein Wort zu ihm redete. Die Scene hat man sich im Freien, etwa unter einem Baume neben einer dürftigen Hütte zu denken. Das siebentägige Schweigen hat man unwahrscheinlich gefunden und in verschiedner Weise zu limitiren gesucht. Sehr mit Unrecht. Denn es ist zu erwägen, daß dasjenige, was in den bekannten Erscheinungen mystischer Versunkenheit im Orient hervortritt, nur in weniger überspannter Weise ein durchgehender Charakterzug des

Orientalen ist. Die Ruhe wie die Bewegung ist dort mächtiger wie bei uns, ein Zug, den Hamann im Anfang einer seiner genialsten Schriften (der Aesthetica in nuce) als für die Urzeit der Menschheit charakteristisch anführt: „Ein tieferer Schlaf war die Ruhe unserer Urahnen; und ihre Bewegung ein taumelnder Tanz. Sieben Tage im Stillschweigen des Nachsinnens oder des Erstaunens saßen sie; — — und thaten ihren Mund auf — zu geflügelten Sprüchen“ (Hamann's Werke II S. 358). — Als Ursache des tiefen Schweigens wird der Anblick des übergroßen Schmerzes angegeben. Dieser Eindruck machte sie erstarren, es starb das Wort auf ihren Lippen. Aber das schließt nicht aus, daß daran nach der herrschenden Betrachtungsweise des Unglücks der Gedanke sich anschloß, hier müsse eine schreckliche Schuld verborgen sein, daß Hiob, der jene Betrachtungsweise kannte und der ja bei der feierlichen Förmlichkeit des Besuchs auch einen förmlichen Trost erwarten mußte, jene Bedeutung des Schweigens wohl fühlte und daß eben dies ihm den ersten Schrei des Weh's abpreßte. K. 3, V. 1. Darnach. Dies Wort geht zunächst auf die 7 Tage des Schweigens. Zugleich liegt darin aber ein Gegensatz gegen früher, da Hiob auch seinen Mund aufthat, aber sich nicht versündigte mit seinen Lippen. V. 2. Hiob hub an. Eigentlich ist ענה niemals anheben, sondern es ist ein Wort, das wie גמל immer eine Wechselbeziehung setzt. גמל kann sein: jemandem etwas anthun, aber immer so daß darin eine Beziehung auf des andern früheres oder zu erwartendes Verhalten liegt. So ענה nicht bloß = jemandem antworten, sondern auch = ihn anreden, aber immer mit Beziehung auf etwas, das man von ihm als Antwort erwartet; und da sich diese Erwartung auf das frühere Verhalten des Angeredeten, gleichsam auf sein Reden durch That und Erscheinung gründet, so kann man auch sagen, daß jene Anrede eben hierauf schon eine Antwort ist. Daher auch der Gebrauch des ענה vom Wechselgesang.

Hiob's erste Rede.

Kap. 3 V. 3—26.

Schema der Strophen: 8. 9. 7.

1. Str. V. 3—10. Warum bin ich empfangen und geboren?
2. Str. V. 11—19. Wenn ich einmal geboren werden mußte, warum bin ich nicht gleich gestorben?
3. Str. V. 20—26. Wenn ich einmal leben mußte, warum wird mir denn jetzt noch in meiner Qual das Leben wider Willen aufgedrängt?

In diesem durchsichtigen Gedankengange der gewaltigen Worte liegt etwas spitzig Verständiges. In ganz ähnlicher, oft in witziger Weise äußert sich im Leben, und bei dessen großem Nachbildner Shakespear das allertiefste Weh. Es wird hier dem harten unerbittlichen Geschick gleichsam jede Entschuldigung abgeschnitten: wenn das eine nicht sein kann, warum dann nicht

wenigstens das andre? ist's etwas so Großes, was der Unglückliche fordert? — Wir können Ewald nicht zugeben, daß in diesen Reden „die Verzweiflung am Leben vom äußersten Ungestüm allmählig sich zu mehr Ruhe herablasse, bis sie unaufgeklärt aber doch an Kraft erschöpft, der Wehmuth weiche und in dumpfen Seufzern die Aufregung wieder ihr Ende finde". Die Rede trägt vielmehr den Charakter einer noch ungebrochenen titanischen Kraft. Von einer andern weichern Seite des Wesens sieht man hier wohl die Möglichkeit, aber die Entfaltung derselben ist dem weitern Verlauf vorbehalten. Von dumpfen Seufzern, von Wehmuth keine Spur. Was am leichtesten so erscheinen könnte, die reizende Schilderung der Todesruhe, ist doch im Grunde gerade das Gegentheil. Es ist zu bedenken, daß dem Hiob wie dem ganzen Alterthum, die Unterwelt zunächst sich als finster und schaurig darstellt. Was ist denn meine Hoffnung, sagt er am Schluß des siebzehnten Kapitels, wenn erst im Staub ich Ruhe finde? Wenn Hiob nun gleich hier im Anfang dieses finstre Todtenreich als seine einzige Zuflucht und der gegenwärtigen Qual gegenüber als Gegenstand der Sehnsucht bezeichnet, wenn er in diesem Sinne mit einer gewissen Lust sich ausmalt, wie er dort mit Vornehm und Gering, mit Bedrückern und Bedrückten, mit Jung und Alt, in einer unterschiedslosen Masse zusammenkommen werde, so können wir hierin nicht Wehmuth erblicken, sondern nur dieselbe tiefe und herbe Ironie, die sich gleich darauf in dem Bilde vom sehnsüchtigen Hervorgraben des Todes ausspricht. Erhöht wird diese Bitterkeit noch dadurch, daß Hiob gerade an dieser Stelle den Blick erweitert und auf all das Elend in der Welt hinsieht, von dem das seinige nur ein einzelnes Beispiel ist. Also erst in der Unterwelt lassen die Bösen ab von der Unterdrückung der Elenden und theilen mit diesen dasselbe Schicksal. Und es giebt noch viele so Unglückliche in der Welt, die den Tod lieber hervorgrüben als Schätze. Gerade diese Aeußerungen sind es, die Eliphas in seiner Gegenrede alsbald auszubeuten versteht.

Uebrigens wendet sich Hiob in dieser ersten Rede noch weniger geradezu gegen Gott (den erst gegen das Ende sein religiöses Bewußtsein gleichsam unvermerkt einmischt) als gegen die ihm wie eine eiserne unerbittliche Macht erscheinende Weltordnung, ein Umstand von welchem die sonderbare Meinung mehrer Rabbinen ausgegangen ist, Hiob verrathe hier seinen astrologischen Irrthum und setzt die Conjunctur der Gestirne bei der Geburt eines Menschen als dasjenige, wovon sein Geschick mit Naturnothwendigkeit abhange. Zu jener Betrachtungsweise paßt es sehr gut, daß der Dichter gerade hier seine großartige Bildersprache gleichsam massenweise sich entfalten läßt. Durch kühne Personificationen treten dem Klagenden auf jeden Schritt Naturmächte entgegen. Als solche erscheinen ihm der Tag an dem er geboren, die Nacht die seiner Empfängniß Zeuge war. Sie sind seine Todfeinde, er möchte gegen sie alle Heerschaaren entbieten, die sie zu vernichten geeignet sind. So entbietet er die Urnacht des Chaos, daß sie den Tag seiner Geburt als

ursprünglichen Besitz wieder für sich beanspruche, so das Gewölk, daß es wie ein gewaltiges Heer über demselben lagre, so die Sonnenfinsterniß, daß sie wie ein Feind aus dem Hinterhalt ihn plötzlich überfalle. Tage und Nächte erscheinen ihm als ein fröhlicher Reigen, in den die Nacht seiner Empfängniß nicht eintreten soll. Wie ein unfruchtbares Weib soll sie freudenlos dasitzen. Und wenn die andern Nächte im gesunden Spiel des Lebens, das des Wechsels und der Gegensätze sich freut, an den Sternen ihre Lust haben, die mit der Abenddämmerung über ihnen aufgehen, wenn sie fröhlich der Morgenröthe ins Auge sehn, die sie abzulösen kommt: so soll jene Eine Nacht ewig in ödem Dunkel verweilen und umsonst auf Licht lauern, denn ihre Sterne bleiben aus und die Morgenröthe kommt nicht. Das sei ihre Strafe dafür, daß sie dem Unglücklichen das Dasein gab zum Anblick des Lichts, aber auch zu endloser Qual. Die Zauberer jener Urzeit über Kräfte gebietend, die selbst der Sonne und dem Mond Gefahr drohen und ihr Licht verdunkeln können, werden aufgefordert jenes Gericht herbeizurufen. — Auf noch mehre Züge dieser kühnen Bildersprache (vergl. das 4. Kap. der Einleitung) werden wir bei der Erklärung des Einzelnen aufmerksam machen. Wir erinnern hier nur noch daran, daß der Leidende auch den Knieen des Vaters und den Brüsten der Mutter als Mitschuldigen an seinem Elend Vorwürfe macht, daß das Grab als ein Schatz dargestellt wird, den der Grabende unversehens findet und mit Jubel begrüßt.

Erste Strophe V. 3—10.

Schema der Glieder: 1. 2. 2. 2. 1.

In V. 3 werden der Tag der Geburt und die Nacht der Empfängniß zusammen, im folgenden Verspaar jener Tag, und in 2 Verspaaren und dem Schlußverse diese Nacht insbesondre verflucht.

Der verwünschte Tag ist nicht der im Lauf der Jahre öfter wiederkehrende und gefeierte Geburtstag (was ein viel schwächeres Bild abgäbe, ähnlich wie Ovid Trist. 3, 13 es ausführt) sondern der erste und eigentliche. Wendet man dagegen ein, daß die Vernichtung eines schon verflossnen Tages zu wünschen widersinnig sei, so beweist man dadurch nur den Mangel an Sinn für diese Poesie und den Affekt der sich hier ausspricht. — Was die Nacht betrifft, so erklärt Aben Esra: der Tag oder die Nacht da ich geboren bin; Tremellius, Coccejus, Ewald in seinem Kommentar: die Nacht als Theil des ganzen Geburtstags als νυχθήμερον. Aber in beiden Fällen wäre die durchgeführte scharfe Unterscheidung zwischen dem Tage und der Nacht kleinlich. V. 3 führt am leichtesten, V. 10 mit Nothwendigkeit auf die Empfängniß. So schon Gegatilja, dem Ewald in seinen und Duke's Beiträgen 2c. beigestimmt hat. — Auch dem erwähnten spitz verständigen Element dieser Rede (vgl. noch zu V. 11) ist es ganz gemäß, daß nicht bloß der Geburtstag, sondern auch die Empfängnißnacht verflucht wird. V. 3. **An dem ich geboren.** Jarkhi erklärt אולד: שהייתי עתיד להולד an dem ich

geboren werden sollte; doch einfacher nimmt man es als Imperfectum. — Die da sprach. So schon der Targum. Möglich, aber unpassend und weniger poetisch die andre Erklärung: in der man sprach. V. 4. Er sei Finsterniß. חשך steht hier wie im folgenden Verse von der Nacht, in der alles begraben lag ehe Gott das Licht schuf. — Nicht frage nach ihm Gott. Damit ein Ding aus jener ursprünglichen unterschiedslosen Nacht hervortrete, bedarf es des göttlichen Schöpferwortes, bedarf es Seiner liebenden Fürsorge. Sie soll jenem Tage nicht zu Theil werden, damit das Licht (נהרה Collectivum wie ענגה im folgenden Verse) niemals über ihm strahle. — דרש nach etwas fragen, im Sinn der liebenden Fürsorge wie Deut. 11, 12. V. 5. Zurück fordern ihn. Ist jener Tag schon ins Dasein gerufen, so mache die alte Finsterniß ihr Recht auf ihn geltend, ähnlich wie nach dem Verwandtschaftsrecht jemand ein veräußertes Familiengut wieder einlösen kann. Hierfür ist ja eben גאל der eigenthümliche Ausdruck. So schon die LXX, Theod., Symm., und ältre Rabbinen bei Aben Esra. Letztrer zieht die auch im Targ. und bei Aquilos sich findende Erklärung vor, wornach גאל hier wie Klagel. 4, 14 und Mal. 1, 7 = געל beflecken, besudeln wäre. Aber so entfernt man ein großartiges Bild, welches noch dazu durch die Analogie des יקח im folgenden Vers bestätigt wird, und setzt ein nicht einmal recht passendes an die Stelle. — Todesschatten. So die schon in der Sept. sich findende jüdische Ueberlieferung. Von ihr wich R. Mordekhai Natan ab, der das Wort unter צלם aufführt. — R. Salomo ben Melekh bekämpft diese Erklärung und beruft sich auf die Autorität Saadja Gaon's (Mekhlol Jophi zu Hi. 10, 21). Bei der Erklärung R. Mordekhai's müßte man mit Aelteren bei Simonis und mit Ewald צַלְמוּת lesen (vergl. das arab. ظُلْمَةٌ von ظَلِمَ). Aber wir sehen hier keinen Grund von der sprachlich völlig gerechtfertigten und ein schönes Bild darbietenden Ueberlieferung abzugehen. — Es lagre, wohne, lasse sich gleichsam häuslich über ihm nieder. — Des Tages Verfinsterungen. Dies ist eine einzig passende Erklärung des כמרירי יום, das כ nicht als radical, sondern als כ veritatis zu nehmen ist unmöglich; von כמר paßt hier aber nicht die Bedeutung „glühen“, sondern nur die „scharz sein“. Daß an ungewöhnliche Verdunkelung, also etwa an Sonnenfinsterniß, zu denken ist, zeigt das daneben stehende, auf ein unversehnes Schreckniß hinweisende בעת, was den Jarkhi an böse Engel zu denken veranlaßte. — Nach Analogie von הכליל, שפריר ist die erste Sylbe vielleicht mit Patach zu lesen. Doch ist eine Form כָּמְרִיר wohl denkbar. Gesenius führt פִּרְחָח als Analogie an. Arnheim beruft sich auf die neben einander vorkommenden Formen מַמְלֶכֶת, מֶמְשֶׁלֶת, מִשְׁעֶנֶת. V. 6. Des Dunkels Raub. אפל die allertiefste Dunkelheit (10, 22), hier von der Urnacht. — Nicht freue sie sich. Für יִחַדְּ lesen andre יֵחַד = nicht geselle sie sich zu den Tagen des Jahres. Dafür scheint zu sprechen, daß der Nacht in diesem

Verse das Nichtsein und erst im folgenden die Freudenlosigkeit gewünscht wird. Aber man muß nur das חדה nicht von der Freude überhaupt verstehn, sondern speciell von der Freude, unter der Schaar der Tage zu sein, in sie einzutreten, wie richtig schon Gersonides erklärt: אל ישמח להחשב בימי שנה, sie freue sich nicht unter die Tage des Jahres gerechnet zu werden. So erhalten wir das schon oben erwähnte schöne Bild. — In der Monden Zahl. Jahr und Monden erscheinen als Führer der Schaar. מספר ist hier die Vollzahl, wie es Jes. 40, 26 von Jehova heißt „der das Heer der Sterne hervorgehn läßt במספר in der Zahl" d. i. in ihrer Vollzahl. Die Zahl der Monden ist die Zahl der Tage der Monden, wie auch die LXX umschreibend übersetzen: μηδὲ ἀριθμείη εἰς ἡμέρας μηνῶν. V. 7. Unfruchtbar. Dies ist die gewöhnliche und hier sehr gut passende Bedeutung von גלמוד. In dem ewigen Dunkel sitzend bleibt jene Nacht unfruchtbar. Es ertönt kein Jubel über die Kinder, die ihr geboren wären. V. 8. Die Tagesverwünscher. Es müssen nothwendig solche gemeint sein, die wirklich die Macht besitzen einen Tag oder eine Nacht durch ihre Verwünschung zu vernichten und gleichsam in das alte düstre Chaos zurückzudrängen. — Die bereit sind den Leviathan zu wecken. Die alten Ausleger riethen bei dieser Stelle auf wunderliche Weise hin und her, indem sie die kühne mythologische Beziehung nicht verstanden, durch welche sie allein Licht erhält. Nachmanides ahnte insofern das Rechte, als er an wirkliche ungeheure Zauberkräfte dachte, die er nach Weise seiner Zeit astrologisch zu erklären suchte. J. G. Majus (Observationes sacrae P. III p. 2 sqq.) combinirte zuerst unsre Stelle mit 26, 13 und erkannte in dem Leviathan dasselbe Sternbild, das dort Schlange oder Drachen (נחש) genannt und zugleich mit Rahab erwähnt wird. Beides sind Ungeheuer, die von Jehova bezwungen und dann als Sternbilder an den Himmel versetzt sind, und der Drache insonderheit ist das Ungeheuer, welches in verschiedner Gestalt in mehren Mythologien, namentlich der indischen und skandinavischen als Feind der Sonne und des Mondes vorkommt, die es zu verschlingen trachtet. In unserer Stelle erscheint es als Krokodil. Jene Zaubrer haben die Macht es aufzuwecken, um Sonne und Mond zu umstricken und zu verdunkeln. Ueber die Bedeutung der hier zu vergleichenden heidnischen Mythen s. das 4. Kap. der Einleitung. V. 9. Ihrer Dämmrung Sterne. נשף ist ohne Zweifel die Abenddämmerung, denn damit die Nacht ganz dunkel bleibe, müssen sich ihre Sterne nicht erst gegen Morgen, sondern gleich wenn die Abenddämmerung hereinbricht, verdunkeln. — Der Morgenröthe Wimpern. Das aufgehende Licht wird wunderschön mit dem aufgeschlagenen Auge verglichen. So Antigone 103: χρυσέης ἡμέρας βλέφαρον. V. 10. Meines Mutterleibs. Diesen Ausdruck für „des Mutterleibs der mich trug" können wir im Deutschen recht wohl beibehalten. Das Schließen des Mutterleibs ist durchgehendes Bild nicht für Hinderung der Geburt sondern der Empfängniß (Gen. 20, 18; 29, 31; 30, 22; 1 Sam. 1, 6).

Das Gegentheil ist פתח רחם (Gen. 29, 31). Das Bild von dem Schließen der Pforte des Mutterschooßes (פְּתַח וַלְדָא) hat auch Onkelos in der Uebersetzung von Gen. 20, 18. Diese Stelle spricht, wie wir schon bemerkten, aufs entschiedenste gegen die Erklärung unsrer ganzen Strophe vom νυχθήμερον des Geburtstages; unser Vers wäre dabei völlig unpassend. — Nicht barg. Man erwartet als Objekt: das Licht, dafür steht aber sogleich das Leid, mit welchem für den Unglücklichen das Licht identisch ist.

Zweite Strophe V. 11 — 19.

Schema der Glieder: 3. 3. 3.

a) Der Wunsch, gleich bei der Geburt gestorben zu sein und so in der Unterwelt Ruhe gefunden zu haben, V. 11—13. b) Dort würde er mit den mächtigsten Königen und mit der gar nicht zum Anblick des Lichts gelangten Fehlgeburt, V. 14—16. c) dort mit den Bedrückern und Bedrückten das gleiche Loos theilen. V. 17—19.

V. 11. In der Mutter Schooß. Dies kann das מרחם, eig. „von der Mutter Schooß her" bedeuten. Es kann aber auch synonym mit dem folgenden Gliede bedeuten „gleich nach dem Mutterschooß" d. i. gleich nach der Geburt. Indeß scheint uns die erste Erklärung, der auch Jeremias (20, 17) in seiner Nachbildung unsrer Stelle folgt, sowohl leichter, als dem scharfe Unterscheidungen liebenden Charakter dieser Rede, der uns gleich wieder im folgenden Verse entgegentritt, angemessener. אמות steht wie אולד V. 3 vergegenwärtigend von der Vergangenheit. — יצאתי ואגוע Man brachte hier und im Folgenden die genau eingehaltene Consecutio temporum: das יצאתי geht dem אגוע, das קדמוני dem אינק, das שכבתי dem אשקוט, das ישנתי dem ינוח לי voraus. V. 12. Die Kniee. Man denkt doch passender an den Vater, der das Kind auf den Schooß nimmt und dadurch nach Sitte der Alten für das seinige anerkennt, als an die Hebamme. Treffend bezeichnet schon Junius den Inhalt dieser beiden Verse als eine Verwünschung des werdenden Lebens in vier Stufen. Zuerst das Kind im Mutterschooß, dann unmittelbar nach der Geburt, dann vom Vater aufgehoben, endlich von der Mutter an die Brust genommen. Bei jedem neuen Schritt eine neue Verwünschung. V. 13. Dann. עתה entspricht ganz unserm „nun" wenn es vergegenwärtigend von der Vergangenheit steht. And.: denn jetzt hätt' ich mich in jenem Falle längst gelegt u. s. w. V. 14. Die prächtige Trümmer sich erbauten. Hierdurch haben wir den uns am annehmlichsten scheinenden Sinn des הבנים חרבות למו ausgedrückt. Der Dichter will sagen: die Könige bauten sich prächtige Denkmale, die aber doch bald wieder Trümmer sind und daher von Anfang an Trümmer genannt werden konnten. And.: = die um ihre Herrlichkeit zu zeigen und in trotzigem Uebermuth gegen eine höhere Macht, altverfallene, von göttlichem Fluch getroffene Städte wiederherstellten, vgl. 15, 28. Ohne allen Grund scheinen uns die mehrfachen Versuche, dem חרבות aus dem Arabischen oder Aegyptischen eine ungewöhnliche Bedeutung zu geben (Schultens

in seinen früheren Anmerkungen, nicht im Kommentar, Michaelis, Ewald). V. 15. Fürsten = Stammesfürsten. Es werden alle Formen des Hervorragenden unter den Menschen genannt. V. 16. Oder wie eine verscharrte Fehlgeburt wär' ich gar nicht. Absichtlich ist dieser Vers an V. 15, eben so wie V. 15 an V. 14, durch „oder" angeschlossen. Der unerwartete Zusatz enthält eine starke Ironie. Der Sinn: Ich würde jene Ruhe mit den Allermächtigsten der Erde theilen, aber auch mit jeder verscharrten Fehlgeburt. Sie alle haben in der Unterwelt das Nichtsein (denn ein solches ist jene Ruhe) mit einander gemeinsam. V. 17. Dort. Nämlich erst dort! Darum sehnt sich der Bedrückte nach jener Ruhe, ob sie gleich ein Nichtsein ist. V. 19. Giebt es dort. Das שם im V. 17 wird wieder aufgenommen. הוא ist Copula. Neuere, auch Ewald, nehmen הוא = derselbe, in dem Sinne: „unter sich gleich". Aber diese Bedeutung des הוא läßt sich nicht begründen. Jes. 41, 4 und 43, 10 ist הוא Copula; auch Ps. 102, 28 kann es so gefaßt werden; wenn man aber auch dort erklärt: „du o Gott bist Er" für: du bist derselbe, so ist das ein ganz andrer Fall als wenn von 2 Subjecten wie von Klein und Groß gesagt würde, sie sind Er = dieselben; nach Analogie der angeführten Stelle entstände vielmehr der ungereimte Sinn: Klein und Groß bleiben dort dieselben wie vorher. —

Dritte Strophe V. 20—26.

Schema der Glieder: 3. — 2. 2.

Der Gedanke: „warum wird dem Unglücklichen der ersehnte Tod vorenthalten?" wird in den 3 ersten Versen (V. 20—22) allgemein, in den beiden folgenden Verspaaren (V. 23—26) mit besondrer Beziehung auf Hiob durchgeführt, und zwar so, daß V. 23 und 24 seine Hülfslosigkeit und seinen unaufhörlichen Schmerz, V. 25 und 26 das unausbleibliche Nahen jedes gefürchteten Schrecknisses schildern.

V. 20. Warum dem Elenden das Licht geben. So haben wir das impersonale יתן übersetzt, weil das unbestimmte „man" hier etwas Mattes haben würde. And. ergänzen Gott als Subject zu יתן. Wir ziehen die impersonale Auffassung vor, weil es uns zu dem oben erwähnten Charakter dieser Klagerede besser zu passen scheint, wenn gleichsam nur unversehns V. 23 die Beziehung auf Gott sich einschleicht. V. 21. Hervorgrüben. Obgleich חפר sonst nur mit dem Accusativ dessen, was man durch's Graben aushöhlt, z. B. des Brunnens, des Lochs, vorkommt, nicht von dem was man durch's Graben an's Licht bringt, so scheint uns doch hier diese Auffassung wegen der Zusammenstellung mit מטמונים (verborgene Schätze) und dem im folgenden Verse parallelen קבר im höchsten Grade wahrscheinlich. So schon LXX ἀνορύσσοντες αὐτόν. — Andre nehmen mit dem Targum חפר wie 11, 18; 39, 29 = erspähen, eigentlich eifrig suchen, welche Bedeutung R. Salomo ben Melekh treffend aus der ersten ableitet: המחפש הדבר כמו חופר, wer eine Sache untersucht ist wie ein Graben-

der. — Diese Differenz in der Erklärung von הפר findet sich an unsrer Stelle schon bei den Rabbinen. V. 22. Das letzte Glied des vorhergehenden Verses wird durch diesen anschaulich gemacht. V. 23. Einem Manne. Der Dativ noch abhängig vom Anfang des 20sten Verses. Der Singular zeigt, daß Hiob hier specieller an sich denkt. — Den Weg versperrt hat, vgl. 19, 8. V. 24. Vor meinem Essen. Wenn ich mich an Speise und Trank erquicken will, so kommen meine Schmerzen mir gleichsam zuvor und hindern mich daran. And.: statt meiner Speise. Aber die Erklärung des לפני = ad instar entbehrt jedes Grundes. Man beruft sich auf 1 Sam. 1, 16 wo Hanna zu Eli sagt: אל תתן את אמתך לפני בת בליעל d. h. stelle (eig. gieb) deine Magd nicht vor die Tochter der Bosheit d. h. stelle sie ihr nicht gegenüber, vergleiche sie nicht mit ihr. Daraus kann doch nimmermehr gefolgert werden, daß לפני für sich ad instar (bei Plautus ad faciem) bedeute; eben so wenig, wie wir sehen werden, aus 4, 19 unsres Buchs. Wenn Aeltere Prov. 17, 18 anführten wo לפני pro bedeute, so beruhte auch dies auf einer ganz willkührlichen Deutung der betreffenden Stelle. V. 25. Denn was mich erschreckte, das überfällt mich. Schrecklicher kann ein trostloser Zustand nicht bezeichnet werden als dadurch, daß alles, was der Unglückliche nur fürchten kann, alsbald auch herankommt. Das תבא es kommt ist in den 3 Versen mit großem Nachdruck dreimal wiederholt. Die Formen des Präteriti bezeichnen das Gegenwärtige als aus der Vergangenheit in die Gegenwart hineinreichend. V. 26. Nicht ruh' ich und nicht rast' ich und nicht feir' ich. Die gehäuften Synonyma bezeichnen die gänzliche Ruhelosigkeit, die eben dadurch herbeigeführt wird, daß nach dem vorhergehenden Verse alles, was der Unglückliche nur fürchten kann, alsbald herannaht. Letzteres wird am Schluß noch einmal mit großer Kraft zusammengefaßt in den Worten: Es kommt Bedrückung, רגז. Nicht ohne Grund dasselbe Wort wie V. 17.

Der erste Kreis des Gesprächs.

Kap. 4 — 14.

Eliphas' erste Rede.

Kap. 4. 5.

Schema der Strophen: 10. 10. — 7. 9. 11.

1. Str. K. 4 V. 2—11. Vergiß nicht das, womit du sonst andre Unglückliche zu trösten pflegtest, daß nämlich nur die Bösen, nicht die Frommen untergehn.
2. Str. V. 12—21. Ich aber bin durch ein nächtliches Gesicht belehrt worden, daß kein Mensch sich gerecht vor Gott halten darf.
3. Str. K. 5 V. 1—7. Bedenke daß durch den Unmuth, mit dem du bei keinem Engel Fürsprache findest, die Thoren zu Grunde gehen.

4. Str. V. 8-16. Ich aber würde mich in deiner Stelle zu Gott, dem gerechten Richter über Fromme und Gottlose, wenden.
5. Str. V. 17—27. Wohl dem, den Gott züchtigt. Er will auch dich durch das Unglück zu noch höherm Glück führen.

Wenn es, wie wir in der Einleitung sahen, in der Absicht des Dichters liegt, die Freunde nicht etwa schwach erscheinen zu lassen, sondern vielmehr ihrer Meinung in der Ausführung alle die Kraft zu geben, deren sie fähig ist, so zeigt sich dies gleich in Eliphas' Rede. Er der Aelteste und Angesehenste, der Tonangeber und Wortführer erscheint gleich hier in seinem vollsten Glanze. Welch eine Fülle in der für den ersten Blick unwiderleglich scheinenden Beweisführung! Wie weiß er aus der Offenbarung und aus der Erfahrung, von den Bewohnern des Himmels und der Erde Instanzen und Belege herzunehmen! Und welch ein Schmuck von Poesie ist darüber ausgegossen! Wie versteht er es den Ton des sanften Vorwurfs, der selbstgewissen Ueberzeugung, des Schauerlichen, des Erhabnen, der ruhigen Belehrung, des freundlichen Zuredens gleichmäßig zu treffen! Welch eine Schärfe und Klarheit der Gliederung, die zugleich dem Gedanken und der poetischen Form zu gute kommt. Jede Strophe ist ein abgerundetes vollendetes Ganze in sich, und wie ungezwungen, wie innerlich nothwendig schließt sich eine Strophe an die andre. Man kann sagen, daß als kunstvolle Rede dieses Stück das vollendetste im ganzen Buch Hiob ist, als hätte der Dichter gleich zu Anfang zeigen wollen was er auch darin vermöge. — Was freilich den Inhalt anbelangt, so verdeckt auch hier all der Schmuck der Rede jene äußerliche im 3. Kap. der Einleitung geschildete Betrachtungsweise des Verhältnisses von Schuld und Uebel. Und was die schonende Ruhe betrifft, welche Eliphas selbst in der zweiten Rede (15, 11) an seinen eignen Worten rühmt, so birgt sich doch kaum unter der scheinbaren Objectivität der schneidende Vorwurf, ja die ganze Reihe der 5 Strophen enthält mehr oder weniger versteckt eben so viele Vorwürfe, etwa in folgender Weise: 1) Wie kommt es, daß du jetzt das ganz vergessen hast, womit du früher andre tröstetest? 2) Wie kannst du dich deiner Rechtschaffenheit überheben, da vor Gott nicht einmal die Engel gerecht sind? 3) Warum giebst du dich dem Unmuth hin, durch den die Thoren zu Grunde gehen? 4) Warum siehst du nicht die einzig wahre Hülfe bei Gott? 5) Warum nimmst du nicht mit Dank die Züchtigung an, die zu deinem Heil gereichen soll? — Ihr Schneidendes aber erhalten alle diese Vorwürfe durch die schon hier durchschimmernde Voraussetzung, auf Hiob müsse irgend eine verborgene, ganz besondre Sündenschuld liegen. Nur dadurch wird dem Eliphas alles vollkommen klar; er wundert sich nicht, für ihn giebt es kein Räthsel, es muß ja so sein wie er sich's denkt, es geht alles ganz einfach zu in der Welt.

Erste Strophe Kap. 4 V. 2—11.

Schema der Glieder: 5. 5. Die 5 wieder beidemal getheilt in 1. 2. 2. Genau eben so gliedert sich die zweite Strophe.

Erste Fünfzahl: a) Wenn du auch ungeduldig werden solltest, kann ich doch nicht umhin, deinem jetzigen Benehmen gegenüber das Schweigen zu brechen, V. 2. b) Früher stärktest du andre Leidende, V. 3. 4. c) Jetzt traust du selbst nicht mehr auf deine Unschuld, V. 5. 6. — Zweite Fünfzahl: a) Bedenke die Erfahrung, daß Rechtschaffne nie untergehn, V. 7. b) Dagegen gehn die Gottlosen zu Grunde, V. 8. 9. c) Derselbe Gedanke bildlich ausgedrückt, V. 10. 11.

V. 2. Versucht man. נִסָּה ist nicht das Niphal, welches von diesem Verbum nicht vorkommt, sondern Piel, und impersonal aufzufassen. Das ה gehört nicht bloß zu נסה sondern zu dem ganzen Satz. נִסָּה ist abgekürzter Bedingungssatz. So schon Salomo ben Melekh: אם נסה הַמְנַסֶּה לְדַבֵּר אליך ידענו כי תלאה wenn jemand versucht zu dir zu reden, so wissen wir wohl, daß dir's lästig sein wird. (Salomo ben Melekh giebt hier nicht die Form der Frage wieder, aber er hat grammatisch den Satz sicher als Frage genommen und erklärt nur gleich den Sinn, in welchem Eliphas sich selbst seine Frage beantwortet.) Andre nehmen mit Aben Esra נסה für נְשָׂא vgl. Ps. 4, 7; was auch schon die Masora zu meinen scheint, indem sie bemerkt, daß הנסה an 2 Stellen (hier und Deut. 4, 34) in verschiedner Bedeutung vorkomme. Aber der ersten Erklärung steht sprachlich nichts im Wege und der Sinn ist nachdrücklicher. V. 5. Da es nun an dich kommt. כי ist wie gewöhnlich Zeitpartikel. Nach Ewald soll es die verwundernde Anwendung des Vorhergehenden bezeichnen: wie wunderbar daß u. s. w. Eine unnöthige Künstlichkeit. V. 6. Ist nicht u. s. w. Nach dem Vorhergehenden muß man sich denken, daß dies gleichsam eine Citation dessen ist, was Hiob früher zu andern sagte. ותם das ו erklärt sich daraus, daß das Prädicat für sich gleichsam absolut vorangestellt ist. Ewald: „Weil gegen die ruhige Wortordnung im ersten Gliede vielmehr das Prädicat voraufgestellt war, wird das Subject so schärfer verbunden und selbst wieder sehr hervorgehoben: deine Hoffnung, was die anbetrifft, ist denn die nicht deine Unschuld". Vgl. 15, 17; 23, 12; 2 Sam. 22, 41. Ganz entsprechend ist freilich keine dieser Stellen, aber dennoch kann über die Auffassung kein Zweifel sein. V. 7. Gedenke doch. Und doch ist das richtig, was du früher andern vorgehalten hast. V. 8. Wie ich sah. כאשר beginnt nicht einen Vordersatz, sondern schließt sich an's Vorhergehende an. חרשי, זרעי sind Subjekte zu יקצרוהו. — Die Verderben pflügten, vgl. Hos. 10, 13. Es ist weder nöthig das Verderben als Acker, noch vermittelst eines Hysteronproteron an das Einpflügen der Saat zu denken, vielmehr wird, da das Pflügen doch eigentlich die Saat zum Zwecke hat, durch eine Metapher gesagt: das Korn pflügen und säen, und so hier: das Verderben pflügen und säen. V. 9. Vor Gottes Odem vergingen sie u. s. w. Wie der vorige Vers die Vergeltung gleichsam

als eine in der Weltordnung begründete Naturnothwendigkeit bezeichnete, so führt dieser die Weltordnung selbst auf die göttliche Ursächlichkeit zurück. V. 10. Die bildliche Ausführung des im vorhergehenden Verspaar eigentlich Ausgedrückten fügt den neuen Gedanken hinzu, daß die Gottlosen trotz ihrer Macht und Stärke, wodurch sie Löwen gleichen, durch die gewaltigere Hand Gottes zu Grunde gehen. — Sind zerschlagen. Ein Zeugma. Falsch ist die Behauptung Hirzel's, die כפירים seien nicht unterschieden von אריה und שחל. Dagegen spricht schon das בני לביא im parallelen zweiten Gliede des folgenden Verses. Die jungen Löwen werden neben den alten erwähnt, um den Untergang des übermüthigen Frevlers mit seinem ganzen Hause zu versinnbildlichen.

Zweite Strophe V. 12 — 21.

Schema der Glieder wie in der vorigen Strophe.

Erste Fünfzahl: a) Berufung auf eine göttliche Offenbarung, V. 12. b) Schilderung des Schauders, den die nächtliche Erscheinung begleitete, V. 13. 14. c) Der Hauch der dem Geist vorausgeht und die Erscheinung des Geistes selbst, V. 15. 16. — Zweite Fünfzahl: Die Worte des Geistes: a) Kann ein Mensch vor Gott gerecht sein? V. 17. b) Nicht einmal die Engel sind rein vor ihm, geschweige die vergänglichen Sterblichen, V. 18. 19. c) Weitre Schilderung dieser Vergänglichkeit, V. 20. 21.

Der Inhalt des Orakels ist nach dem Sinn des Dichters offenbar ein viel tieferer als Eliphas ihn versteht. Dieser gebraucht aber die göttliche Offenbarung wie ein schlechter Seelsorger, um mit aller Gewalt dem Leidenden ein Sündenbekenntniß abzupressen, ohne zuzusehen ob nicht der Leidende trotz des entgegengesetzten Anscheins ein viel tieferes Sündenbewußtsein hat, als er selbst. — Codurcus, einer der jesuitischen Ausleger, die, wie wir in der Einleitung bemerkten, das Interesse hatten, die Freunde Hiob's in einem möglichst ungünstigen Lichte erscheinen zu lassen, betrachtete das hier geschilderte Gesicht als eine Inspiration des Satan. Diese Auffassung sich aneignend machte der ältere Bahrdt jene satanische Eingebung gar zum Ausgangspunkte der ganzen folgenden Verwickelung. V. 12. Das ו führt mit Nachdruck ein neues Moment der Beweisführung ein: Wenn du dich nach dem Vorhergesagten scheust, deine Schuld anzuerkennen, so höre dies. דבר ein göttliches Orakel vgl. Jes. 9, 7. — Stahl sich. Es wurde auf heimliche verstohlene Weise an mich gebracht, ohne daß ein andrer davon erfuhr. Treffend Symmachus: ἐλαλήθη λαθραίως ἐν κλοπῇ. — Erhaschte. So fassen wir das לקח entsprechend dem Bilde des גנב. — Ein Geflüster. Diese Bedeutung des שמץ ist unzweifelhaft durch 26, 14, wo es in dem prachtvollen Gegensatz gegen רעם steht. Diese Stelle verlöre ihre ganze Schönheit wenn man mit einem Theil der Versionen und alten Ausleger שמץ = ein klein wenig erklärt. Richtig Symmachus: ψιθυρισμός. Vulg.: quasi furtim suscepit auris mea venas susurri ejus (venae = die feinen Kanäle). — Das Wort ist Onomatopoeticon. Bestätigt wird jene Auf-

fassung durch das schon von Castellus im Lexicon polyglott. verglichene شَفَصَ raptim loqui. — Zur Vulgata Gregorius Magnus (moral. in Job lib. 5, 20) Venas superni susurri auris cordis furtive suscipit, quia subtilitatem locutionis intimae afflata mens et raptim et occulte cognoscit.

V. 13 geht noch nicht speciell auf Eliphas selbst, sondern bezeichnet in höchst treffender Weise die Zeit und die Art und Weise solcher Gesichte überhaupt. Es wird durch unsre Stelle recht klar, wie auch in jener Urzeit die ihr besonders eigne Form der Offenbarung durch nächtliche Gesichte nicht etwas von dem Natürlichen Losgerissenes, sondern vielmehr ihm in seinen tiefsten Interessen Entgegenkommendes war. Probleme, die den Geist drückten, fanden damals ihre Lösung in solchen Visionen; so schlossen sich diese an menschliche Gedanken an und riefen neue Gedanken hervor. Dies ist nicht anschaulicher auszudrücken als durch das kurze „bei Gedanken aus Nachtgesichten“ d. h. wenn Gedanken aus Nachtgesichten entstehen. Das מן muß in seiner gewöhnlichen Bedeutung genommen werden. So schon der Targum: במחשבתא דמן חזותא בלילא, d. h. bei Gedanken, die aus prophetischem Schauen in der Nacht hervorgehen. — Jarkhi meint, dem Eliphas sei das Gesicht zu Theil geworden, als die Kunde von Hiob's Unglück ihn mit beunruhigenden Gedanken erfüllte. Undenkbar wäre dies nicht, doch haben nach des Dichters Ansicht alle auftretenden Personen sich schon früher mit den vorliegenden Problemen beschäftigt. Sachlich zu vergleichen Dan. 2, 29. 30. Auch ist zu erinnern an das, was von mehren großen Denkern und Künstlern erzählt wird, daß sich ihnen Anschauungen, nach denen sie lange gerungen, im Traum oder im halbwachen Zustande erschlossen. (Besonders merkwürdig sind in dieser Beziehung die Bekenntnisse des tiefsinnigen Anselm von Canterbury; vgl. Neander's K. G. X, 489. 490.) — Wann tiefer Schlaf auf die Menschen fällt. Dies bezieht sich nicht auf die, welche die Gesichte empfangen, sondern auf die Menge der Menschen, welche in tiefster Ruhe liegen, während jene mit ihren Gedanken beschäftigt sind. V. 14. „Eliphas bereitet erst durch feierliche Darstellung des schauerlichen Augenblicks der Offenbarung auf die hohe Wichtigkeit des Ausspruchs würdig vor, wie um Hiob selbst zuvor in die auf's äußerste gespannte schauervolle Stimmung zu versetzen, worin er selbst das Orakel vernommen und es sich tief eingeprägt hatte“. Ewald. — All meine Gebeine, eig. die Menge meiner Gebeine. Coccejus: πᾶν τὸ πλῆθος. V. 15. Ein Hauch. Andre mit der Vulg.: ein Geist. Aber abgesehen davon, daß רוח sonst nirgend so vorkommt, spricht das יעבר entschieden dagegen. Denn wozu würde der Geist als erst vorübergehend und dann im folgenden Verse als stehend geschildert? Dagegen begleitet ein Lufthauch auch sonst göttliche Erscheinungen (1 Kön. 19, 11; Act. 2, 2) und das Schauerliche der Scene, worauf es offenbar hier besonders ankommt, wird dadurch vermehrt. V. 16. Mit Recht ist dieser Vers von je besonders bewun-

dert worden. — Erst das „da stand's“ wie ein Schreckensruf; dann das Geisterhafte in der Gestalt die er nicht erkennt, während doch ein Gebilde vor seinen Augen dasteht; endlich das kühne Bild „Schweigen und eine Stimme hört ich“, welches nach unsrer Meinung nur Gersonides richtig und zwar mit äußerst treffenden Worten erklärt hat: ואשמע דבריו הנפלאים כאילו הם מורכבים מהקול והדממה וזה שהשכל יקבלם רוחניים בזולת קול והמדמה מראה אותם כאילו הם דברים קוליים באותיות וקול d. h. und ich hörte seine wunderbaren Worte als wären sie zusammengesetzt aus der Stimme und dem Schweigen, und zwar dies, weil der innere Sinn sie als innere Worte ohne äußern Ton empfängt, die Vorstellung aber sie darstellt, als wären es in Buchstaben und Tönen äußerlich vernehmbare Worte. — Die meisten Ausleger verstehen mit LXX, Vulg., Syr., Aben Esra דממה von einer säuselnden Stimme, einem leise rauschenden Luftzuge, mit Berufung auf 1 Kön. 19, 12. Aber wenn dort קול דממה דכה (eig. die Stimme eines dünnen Schweigens) jene Bedeutung haben kann, so ist man darum nicht befugt, dieselbe auf דממה für sich zu übertragen. Dies ist vielmehr überall = Stillschweigen, auch Ps. 107, 29 (s. Hengstenberg zu dieser Stelle). Wir halten daher außer der Erklärung des Gersonides nur noch die Luther's für möglich, welcher דממה für sich als Bezeichnung des schauerlichen der Geisterstimme vorhergehenden Schweigens nimmt „es war stille und ich hörte eine Stimme“ (ähnlich Salomo ben Melekh); geben aber der erstern sowohl wegen größerer sprachlichen Leichtigkeit als wegen des kräftigeren Sinns den Vorzug. V. 17. Vor Gott, eig. von Gott aus, in Beziehung auf das von Gott ausgehende Urtheil. Eben so steht das מן Num. 32, 22. Sprachlich, aber nicht sachlich möglich ist das מן comparativisch zu nehmen: „Ist ein Mensch gerechter als Gott u. s. w.“ V. 18. Thorheit. תהלה ἁπὰξ λεγόμενον: LXX σκολιόν τι, Vulg. pravum quid. Wir ziehen mit Gesenius die etymologische Erklärung der Rabbinen (Femininalform von תֹּהֵל, Wurzel הלל) den neuerlich in verschiedner Weise versuchten Ableitungen aus dem Arabischen vor. Was die Sache anbelangt, so war es völlig widersinnig, wenn manche Ausleger hier an die gefallnen Engel dachten, denn wie würden diese Knechte und Boten Gottes genannt und was sollte gerade hier ihre Vergleichung mit dem Menschen? Jene Auffassung fand eher ihren Anschließungspunkt bei der sprachlich nicht zu begründenden Uebersetzung der Vulgata: Ecce qui serviunt ei non sunt stabiles. Zu denken ist aber an die guten Engel, und zwar nicht an wirkliche Sünden derselben, sondern an die auch von ihnen getheilte Schranke des kreatürlichen Geistes, vermöge welcher ein solcher, um mit Augustin zu reden, nur durch die Theilnahme am göttlichen Wesen, nicht durch die Vergleichung mit demselben gerecht sein kann (lib. ad Oros. advers. Priscillianist. c. 10: Dei participatione non comparatione). Nichts anders als dieser wesentliche Unterschied zwischen dem Göttlichen und Kreatürlichen ist hier in nachdrücklichster Weise ausgesprochen. V. 19.

Die da in Lehmhütten wohnen. Man darf schon deßhalb die Worte nicht von dem armseligen irdischen Aufenthalt im Gegensatz gegen den himmlischen verstehen, weil hier etwas ausgesprochen sein muß, was sogleich auf alle Menschen Anwendung leidet, da doch die Lehmhütten nur die Wohnungen der Aermern sind. Offenbar sind diese vielmehr das Bild des menschlichen Leibes, vgl. Weish. 9, 15; 2 Kor. 5, 1. — Die auf Staub gegründet sind. Es wird gestritten, ob der Relativsatz sich auf die Menschen oder auf die Lehmhütten beziehe. Wir nehmen das erstere an, doch so daß die Menschen (was ja gar keine Schwierigkeit hat) im Fortgang der Rede ohne weitres mit ihren Leibern, den Lehmhütten, identificirt werden. — Die von der Motte zermalmen man läßt, eig. die man zermalmet vor (ἐνάντιον) der Motte d. h. die man der Motte zum zermalmen gleichsam vorsetzt. Jarkhi: מן השמים מתישים את כוחם עד שהן שפלים ונדכאים לפני הרימה האכלתן במותן d. h. vom Himmel her vernichtet man ihre Kraft, bis sie niedrig und zermalmt daliegen vor dem Gewürm, daß nach ihrem Tode sie frißt. — Möglich ist es auch das לפני zeitlich zu fassen wie 8, 12: welche zermalmt werden oder welche zerstieben bälder als die Motte; aber der erste Eindruck der Worte in diesem Zusammenhange scheint uns für Jarkhi's Erklärung zu sprechen. Sprachlich ungerechtfertigt ist die hier von vielen Auslegern gebilligte Uebersetzung der LXX: σητὸς τρόπον. S. das zu 3, 24 Bemerkte. V. 20. Ohman's beachtet, eig. ohne einen der es beachtet (משים = משים על לב). V. 21. Ihr Bestes. Die rabbinischen Ausleger verstehen יתרם bald vom irdischen Vermögen, bald von geistigen, bald von leiblichen Vorzügen des Menschen; richtig Mercerus: Quidquid in se eximium habebant. D. Michaelis sah hier die Darstellung des Lebens unter dem Bilde des Zelts, dessen Stricke zum Aufbruch abgerissen werden; dasselbe Bild findet sich Jes. 38, 12, eben dort wird נסע vom Zelte selbst, Jes. 33, 20 wird es von den Zeltpflöcken gesagt. Aber da יתר jeden Strick, nicht speciell den Zeltstrick bedeutet (wenn auch מיתר von diesem vorkommt Jes. 54, 3; Jer. 10, 20), scheint uns doch hier die Annahme des an sich nicht auffälligen plötzlichen Ueberspringens vom Bilde der mottenzerfressnen Lehmhütte zu dem des abgebrochnen Zeltes nicht hinlänglich begründet. Noch willkührlicher scheint uns Ewald's Erklärung von dem abgerissnen innern Lebensfaden (mit Berufung auf Koh. 12, 6; Jes. 38, 12). — Nicht in Betracht kann die von Manchen gebilligte Uebersetzung der LXX: ὑπόλειμμα kommen. — Mit ihnen, eig. in ihnen. — Ohne Weisheit. Dies schließt sich der von uns gebilligten Auffassung des ersten Gliedes treffend an. Alles ihr Bestes, worauf sie vertrauten, wird mit ihnen hinweggenommen; zu dem Besitz des Allerbesten, der Weisheit, kommen sie aber gar nicht einmal ehe sie sterben.

Dritte Strophe Kap. 5 V. 1—7.

Schema der Glieder: 2. 3. 2.

a) Dein Unmuth, mit welchem du bei keinem Engel Fürsprache findest, ist eben der, durch welchen die Thoren zu Grunde gehen, V. 1. 2. b) Einen solchen sah ich und verfluchte ihn und bald traf ihn das vergeltende Leiden, V. 3—5. c) Denn überall erfolgt das Leiden des Menschen nach göttlicher Ordnung, V. 6. 7.

Der enge Zusammenhang mit der vorigen Strophe springt in die Augen. Durch die Erinnerung an die allgemeine Sündhaftigkeit hatte ja Eliphas eben den Unmuth Hiob's als etwas Unrechtes darthun wollen: jetzt fügt er hinzu, wie solcher Unmuth nur bei den Gottlosen gleichsam in der Ordnung sei, wie daher Hiob auf dem bisher eingeschlagenen Wege nicht zum Heil gelangen könne. Denn dieser Weg ist eben eine Empörung gegen die göttliche Ordnung (V. 1. 6. 7). Der wahre Weg zum Heil wird dann in den beiden folgenden Strophen gewiesen. V. 1. Heiligen; wie 15, 15; Sach. 14, 5; Dan. 8, 13 werden die Engel so genannt. — Der dir antworte. Mit einer solchen Klage gegen Gott wollen die Engel nichts zu schaffen haben. Wie wenig die römisch-katholischen Ausleger berechtigt waren, in dieser Stelle einen locus classicus für die Anrufung der Engel und Heiligen im alten Bunde zu finden, bedarf jetzt nicht mehr des Nachweises. V. 2. Den Thoren. Die Thorheit wie gewöhnlich Bezeichnung der Gottlosigkeit. Das die Richtung der Handlung auf das Objekt hin bezeichnende ל kommt vereinzelt auch in ältern Büchern vor. — Der Ingrimm, die Mißgunst, die Wuth über das Glück andrer beim eignen Unglück. Dergleichen erblickte also Eliphas auch in der Klage Hiob's. V. 3. Da verwünscht' ich. Eliphas glaubt sich bewußt zu sein, dies nach göttlicher Ordnung gethan zu haben. V. 5. Selbst aus den Dornen. Der Hungrige läßt sich nichts von der Habe seines frühern Bedrückers entgehen: selbst die zwischen den Dornen versteckten Feldfrüchte langt er sich hervor. Das אל wie sonst עד eig. bis zu aus den Dornen. — Es hascht das Netz nach ihrer Habe. Dies scheint auch uns, da die Bedeutung von צמים = Netz oder Schlinge aus 18, 9 unzweifelhaft feststeht, immer noch die leichteste Deutung dieser Stelle. Das Netz ist ja häufig das Bild des Verderbens und der Nachstellung. Zu שאף = schnappen vgl. Am. 2, 7; 8, 4. Nach einer alten jüdischen Erklärung, die uns in mehren alten Versionen (Aqu., Symm., Vulg.) und in der Anführung bei Aben Esra entgegentritt, wäre צמים = die Durstigen. Dafür spricht das שאף und die Parallele des רעב, aber dagegen, daß weder Ewald's Vocalisation צְמֵים, noch die ältere Annahme einer aus צמא verkürzten Form צם befriedigen kann. Dazu kommt noch die Schwierigkeit des Singular שאף neben dem Plural צמים, die für sich freilich nicht entscheiden kann. Was den Sinn betrifft, so scheint uns ein neues Bild hier schöner, als der strenge Parallelismus von Hunger und Durst. — Der Targum und die meisten

Rabbinen nehmen צמים = Räuber. Diese Auffassung würden wir, wenn nicht die erste hinreichte, der zweiten vorziehen und mit Hottinger das arabische صمم (= mit Keule, Stein oder Schwert tödten) vergleichen. Die Rabbinen fassen die Grundbedeutung von צמים = ein Mensch mit struppigem Haar, indem sie an das von ihnen = Locke erklärte Wort צמה denken. V. 6. Nicht aus dem Staub wächst Verderben hervor. Das Uebel ist keine Naturnothwendigkeit, liegt nicht in der unter dem Menschen stehenden Natur, kommt nicht von außen an ihn heran. V. 7. Der Mensch wird zum Unheil geboren. Am natürlichsten scheint es uns an die Fortpflanzung der Sünde und damit auch des Elends in dem menschlichen Geschlecht zu denken, welche Eliphas auch in seiner zweiten Rede (15, 16 vgl. 14, 4) so stark hervorhebt. Der Gedanke ist also im Zusammenhange mit V. 1—5 dieser: Hiob solle sich nicht gebärden, als ob er sündlos wäre (für welches Benehmen er aber nach V. 1 keinen Patron finden würde), sondern vielmehr, des seiner Natur anklebenden Bösen eingedenk, dasselbe demüthig bekennen und, statt ihm, wie er bisher gewiß müsse gethan haben, Raum zu lassen, dasselbe vielmehr bekämpfen. So nur könne er nach göttlicher Ordnung von dem durch das Böse allemal gesetzten Leiden frei werden. An diesen Grundgedanken schließen sich die beiden folgenden Strophen. Möglich wäre auch die Auffassung: der Mensch wird so geboren, daß die Möglichkeit der Sünde und damit des Elends mit seiner Natur gesetzt ist. — Aber die Flammensöhne fliegen aufwärts. Wir verstehen mit Jarkhi die Engel. Man erinnre sich an die feurigen Wagen und Reuter des Elias, an die feurigen חיות bei Ezechiel 1, 13 und die wahrscheinliche Ableitung des Namens der שרפים, an die Flamme, in der der dem Manoah erscheinende Engel auffährt, an die Darstellung der Blitze als Engel im 104ten Psalm (vgl. im N. T. Matth. 28, 3). Wie voll Eliphas von dem Gedanken an himmlische Gestalten ist, zeigt die vorige Strophe, und daß er am Schluß dieser dritten Strophe zu dem Bilde zurückkehrt, mit dem er sie begann, kann um so weniger auffallen, als dasselbe gerade an unsrer Stelle eben so passend als prachtvoll steht. Die leblose sowohl als die rein geistige Kreatur sind frei von Sünde und Unheil, die erste weil sie tief unter, die zweite weil sie hoch über dem Menschen steht. — Von den 2 andern altüberlieferten Erklärungen, von denen die eine das בני רשף für Raubvögel, die andre für Feuerfunken nimmt, ist nur die letztere sprachlich zu rechtfertigen: beide böten ein wie uns scheint nicht passendes Bild dar für die Nothwendigkeit, mit der der Mensch zum Unheil geboren würde.

Vierte Strophe V. 8–16.

Schema der Glieder: 4. 3. 2.

a) Rath sich vielmehr zu Gott, dem auf gewaltige und unerforschliche Weise Wirkenden, zu wenden, V. 8. 9., der reichliche Wohlthaten über die Schöpfung verbreitet um den Elenden aufzurichten, V. 10. 11. b) der die Bösen mit ihren listigen Anschlägen zu nichte macht, V. 12–14. c) und so die ungerecht Verfolgten aufrichtet, V. 15. 16.

Der Anfang dieser Strophe: „Ich aber würde zu Gott mich wenden", ist wieder dem Anscheine nach ein feiner, freundlicher, milder. Aber auch hier lauert die im Eingange bemerkte selbstgenugsame Härte des Eliphas gleichsam im Hintergrunde. Nackt und scharf ausgedrückt ist das Verhältniß unsrer Strophe zu der vorhergehenden und nachfolgenden dieses: 3. Str. Dein Weg ist falsch; 4. Str. Mein Weg ist recht; 5. Str. Wohl dir wenn du mir folgst. V. 8. Aber. אולם den stärksten Gegensatz bezeichnend, ist hier recht an seinem Ort. Dem sündlichen Unmuth gegenüber wird die richtige Stellung zu Gott auf eine freundlich lockende aber zugleich ernst machende Weise geschildert. V. 9. In sinniger Weise ist neben die Größe des göttlichen Thuns die Unerforschlichkeit, neben das in sich Wunderbare desselben die von menschlicher Wahrnehmung nicht zu erreichende Fülle desselben gestellt. V. 10. Und Wasser sendet. Dabei ist wohl im Unterschiede vom ersten Gliede die Bewässerung durch Bäche gemeint, vgl. Ps. 104, 10 und 13. V. 11. Den Niedrigen emporzuhelfen. Der nächste Zweck des göttlichen Wohlthuns sind die Frommen. Diese werden hier nach der bekannten, auch in den Psalmen häufigen und in der Bergpredigt aufgenommenen und vollendeten Auffassung als die Niedrigen, Demüthigen bezeichnet. Das לשום ist mit dem vorhergehenden Verse eng zu verbinden. Andre nehmen das ל mit dem Infinitiv als Umschreibung der Verb. finiti, was hier neben den vorhergehenden und folgenden Participien gezwungen scheinen muß. V. 12 und 13 sind sich im ersten und zweiten Gliede genau parallel. תושיה in V. 12 combiniren auch wir, wie Aben Esra und Kimchi, in allen seinen Bedeutungen mit יֵשׁ, wobei man mit Kimchi eine Wurzel ישה annehmen kann: das Gegentheil ist nach Nachmanides Bemerkung אין und תהו ; תושיה also das wahrhaft Seiende, Consistente, daher in verschiedner Beziehung = Weisheit und Rettung. Mikhlol Jophi zu unsrer Stelle: פרושו כל יש וכל דבר שחשבו לעשות . d. h. תושיה bedeutet alles Seiende und alles was man zu thun, zu verwirklichen denkt. Zu V. 13 vgl. 1 Kor. 3, 19. V. 15. Vom Schwert. Ohne Noth haben manche Capellus' immerhin scharfsinnige Conjectur מָחֳרָב für מֵחֶרֶב angenommen. Es liegt gerade ein besondrer Nachdruck in der Häufung der Bilder (Schwert, Rachen, Hand) und in der Aufsparung des betonten Wortes אביון bis ans Ende. V. 16. Das Schließen des Mundes ist nicht bloß ein = schweigen müssen, sondern zugleich Ausdruck des Aergers.

Fünfte Strophe V. 17—27.

Schema der Glieder: 3. 4. 4.

a) Hiob möge wegen der göttlichen Züchtigung sich glücklich preisen, denn das Ende werde Rettung und Bewahrung in aller künftigen Gefahr sein, V. 17—19. b) Anführung einzelner solcher Gefahren, V. 20—23. c) Schilderung des zu erwartenden Heils bis zum Tode im hohen Alter, V. 24—27.

Ein treffenderer Schluß der Rede kann nicht gedacht werden; die friedlichen und für sich schönen Worte erhalten durch die Beziehung auf das Vorhergehende einen Sinn, durch welchen sich die herbe Stellung des Eliphas gegen den leidenden Freund am schärfsten ausprägt. Man vgl. die Bemerkung zum Inhalt der vorhergehenden Strophe. V. 19. *In sechs Nöthen — und in sieben.* Solche Nebeneinanderstellung bezeichnet die unbestimmte Zahl (Prov. 6, 16; 30, 15. 18; Amos 1, 3. 6. 9. 11), daher auch im Folgenden nicht eben genau 6 oder 7 Nöthe genannt werden. V. 20. *Des Schwertes Hand.* Auf die lebendigen Personificationen dieser ganzen Stelle ist in dem 4. Kap. der Einleitung hingewiesen worden. Wegen der Analogen in den 3 folgenden Versen ist hier auch die Bedeutung des מיד nicht abzuschwächen. V. 21. *Der Zunge Geißel.* „Statt der Pest, welche gewöhnlich neben Hungersnoth, Krieg und wilden Thieren als viertes genannt wird, erscheint hier die heimliche Verläumdung“ Ewald. Wir glauben, daß hierbei der Dichter eine bestimmte Absicht hat. Es liegt nämlich eine eigne Ironie darin, daß Eliphas unter den Hauptplagen, vor welchen der Freund einst bewahrt bleiben soll, auch die anführen muß, welche er jetzt über ihn herbeiführt. Mit dem Targum an die Zunge eines Zauberers wie Bileam zu denken, ist kein Grund vorhanden. — שוט und שוד bilden eine Paronomasie; daher auch שוד für שד. Das letztre Wort ist übrigens nicht synonym mit מלחמה sondern vielmehr mit כפן und חית השדה, mit denen es V. 22 zusammensteht: man hat es von Landplagen im weiteren Sinne zu verstehen (vgl. שד בהמות Hab. 2, 17). V. 22. *Du darfst nicht fürchten.* אל תירא subjective Verneinung. V. 23. Die beiden Glieder entsprechen genau den beiden Gliedern des vorhergehenden Verses. — *Die Steine des Feldes* sind die, welche den Wachsthum desselben hindern. Weil sie mit Hiob im Bunde stehen d. h. den Wachsthum seiner Feldfrüchte nicht hindern, kann er, wie es im 1 Gliede des vorhergehenden Verses hieß, des Hungers spotten. V. 24. *Und du weißt.* Dies wird im Anfang des folgenden Verses nachdrücklich wiederholt. Gerade in diesem sichern Wissen zeigt sich das Glück. — *Daß dein Zelt Frieden hat.* Weil alle jene feindlichen Mächte dir nicht schaden. — *Du überblickst u. s. w.* Möglich auch die Erklärung: „du versiehst deine Behausung und verfehlest nichts“ d. h. du führest dabei alles glücklich hinaus. Aber neben dem wiederholten „du weißt“ ist das schöne Bild des Ueberblickens passender. V. 25. *Zahlreich dein Same.* Durch die Freude an der wohlbehaltenen zahlreichen Nachkommenschaft wird die Freude des hohen

Alters erhöht. V. 26. Wie eine Garbe eingebracht u. s. w., eig. wie eine Garbe hinaufsteigt oder hinaufgebracht wird zu ihrer Zeit. Man hat nicht an das Hinaufbringen auf den Wagen, sondern zur Tenne zu denken. V. 27. Siehe das haben wir erforscht u. s. w. Hier spricht sich zuguterletzt der Weisheitsdünkel des Eliphas noch einmal in concentrirter Weise aus.

Hiob's zweite Rede.

Kap. 6. 7.

Schema der Strophen: 9. 10. 10. 10. 11.

1. Str. K. 6 V. 2 — 10. Hiob vertheidigt die Größe seiner Klage mit der Größe seines Leidens und bezeichnet als Trost für ihn noch im Tode das Bewußtsein seiner Treue gegen Gott.
2. Str. V. 11 — 20. Er muß freilich wohl verzagen, da alles ihn verläßt, da selbst die Hoffnung auf den Trost der Freunde ihn täuscht.
3. Str. V. 21 — 30. Er macht deshalb den Freunden selbst Vorwürfe, von denen er gar nichts weiter verlangt hat als rechte Worte.
4. Str. K. 7 V. 1 — 10. Er klagt über das traurige Loos des Menschen überhaupt und über seines insbesondre.
5. Str. V. 11 — 21. Er wendet sich mit der Frage an Gott selbst, warum er ihn so schwer strafe, warum er, wenn er gesündigt habe, ihm nicht vergebe. —

Von den 5 Strophen schließen sich die zweite und dritte so wie die vierte und fünfte näher aneinander.

Mit Recht bemerkt Ewald, daß diese Rede für den ganzen Gang des Gesprächs entscheidend sei. Denn einmal behauptet Hiob in der ersten Strophe sein unbedingtes Recht zu den Klagen, wie er sie ausgestoßen hatte, und gründet dasselbe auf die Größe seines Schmerzes; er wiederholt und steigert jene Klagen in den beiden letzten Strophen, in welchen die im 3. Kapitel mehr zurückgehaltenen Momente, die Rücksicht auf das Jammervolle des menschlichen Looses überhaupt und die unmittelbare Richtung der Klage gegen Gott selbst, unverdeckt heraustreten. Zweitens vertheidigt er dem schon durchschauten Verdacht der Freunde gegenüber aufs nachdrücklichste seine Unschuld (6, 10); zwar hält er sich nicht für sündenlos, meint aber, seine Sünden seien nicht solcher Art, daß Gott sie nicht ohne eine so schwere Züchtigung vergeben könnte (7, 20. 21). Aus diesen beiden Punkten folgt der dritte, daß nämlich Hiob sich mit offenem Vorwurf gegen die Freunde wendet, als deren gemeinsamen Sprecher er Eliphas erkennt: er kann in ihrem ihm ganz unerwarteten Auftreten nichts anders finden als Mangel an Liebe (V. 14 ff.); denn er habe ja keine großen Opfer von ihnen verlangt, sondern nur gerade rechte Worte, daß es ihnen aber an solchen fehle, das liege an nichts anderm als an ihrer Lieblosigkeit (vgl. V. 25 und 27). Dabei spricht er das bedenkliche, seinen Seelenzustand malende Wort aus, es sei unrecht die Worte eines Verzweifelten zu rügen, die ja doch als un-

zurechnungsfähig in den Wind gehen. — Auch in dieser Rede erkennen wir die noch ungebändigte Kraft; eine „ängstliche Spannung, ein Schwanken zwischen Besinnung und Wunsch zur Umkehr und zwischen unzubändigendem, steigendem Unmuth, wobei doch der letzte siegt“ scheint uns Ewald ohne Grund darin zu finden. Es ist vielmehr in Hiob's Charakter ein wesentlicher Zug, daß er ohne solche Zweifel und Bedenken von vornherein mit einer großartigen Geradheit, wir möchten sagen Naivetät, seinen ganzen innern und äußern Schmerz auszuschütten wagt. Darin liegt zugleich seine Unschuld und seine Schuld. Jeder neue Angriff der Freunde giebt ihm Anlaß, aufs neue die verborgensten Falten seines Innern aufzudecken.

Erste Strophe K. 6 V. 2 — 10.

Schema der Glieder: 3. 3. 3.

a) Meine Klage ist nicht schwerer als mein Schmerz, V. 2—4. b) Es ist eine ganz widernatürliche Anforderung, daß ich in meiner Lage den Schmerz zurückhalten soll, V. 5 — 7. c) Darum wünsche ich mir den Tod, bin mir aber noch sterbend der Treue gegen Gott bewußt, V. 8 — 10.

Es ist meisterhaft, wie in dieser ersten Strophe gleich die beiden Hauptpunkte, auf die es in der Antwort auf Eliphas' Rede ankam, erschöpft werden. Dabei ist absichtlich der eine, das Bewußtsein der Unschuld, in stolzer Kürze und staunenswerther Kraft ganz ans Ende gestellt. Ewald hat dies völlig verkannt, indem er meint, „nur beiläufig fließe hier mit einem gewissen Nachdruck die Erinnerung ein, daß er sich nie Gott widersetzt habe“. Es hängt dies damit zusammen, daß Ewald den engen Zusammenhang von V. 11 — 13 mit dem Folgen übersehen und diese Verse mit der ersten Strophe verbunden hat. V. 2. Meinen Unmuth. Treffend steht hier gleich das Wort voran, was den ganzen Vorwurf des Eliphas in sich schließt, vgl. כעש 5, 2; der Sache nach auch 4, 5. — Mein Unglück. So ist היתי (Keri הותי) jedenfalls zu fassen. Eigentl. Sturz Jarkhi: שברי. Schultens verglich هاوية. — Zugleich nämlich mit dem Gegengewicht des Unmuths. Andre weniger passend: mein ganzes Unglück auf einmal. V. 3. Nun ist's schwerer. יכבד ist neutrisch auf den Begriff des הותי zu beziehen. לעו von לוע oder לעה worüber der Accent in לָעוּ nicht entscheidet, da er in Folge der Pause zurückgezogen sein kann. Im Hebr. hat לוע die Bedeutung schlingen; daher Kimchi in einem demselben zugeschriebenen handschriftlichen Kommentar (bei Mercerus): „die Freunde verschlingen gierig meine Reden“. Die meisten Rabbinen (auch Kimchi im Lexicon) nehmen es intransitiv in verschiedner Weise: „die Worte sind verderbt“ oder „übereilt“ u. s. w. Alles dies paßt doch nicht recht. Schultens bot 2 arabische Analogien: لاع glühen, von leidenschaftlicher Gluth in verschiedenem Sinne, und لغي , لغا lallen, unbesonnen reden. Ersteres würde zu dem המתם im

folg. V. gut passen; dennoch geben wir der zweiten Analogie, weil sie sich mit der im Hebräischen feststehenden Bedeutung „schlingen, schlucken" combiniren läßt (denn das Lallen ist gleichsam ein Verschlucken der Worte), den Vorzug. Letzteres thut auch Ewald, der aber wohl mit Unrecht die LXX ἐστι φαῦλα dafür anführt, denn diese scheinen vielmehr die rabbinische Erklärung = נשחתו (Gersonides) vor sich gehabt zu haben. V. 4. Die Pfeile. Zu vergleichen sind die tödtliche Seuche sendende Pfeile Apollo's. Stecken in mir עמדי. Sebast. Schmidt vergleicht was im Deutschen von Verwundeten gesagt wird: Er trägt so und so viel Kugeln bei sich, oder: Es sind so viel Kugeln bei ihm. — Bestürmen mich, eig. stellen sich wider mich in Schlachtordnung: die Schrecknisse als ein Heer gedacht. Bei arabischen Dichtern ist عسكرة Heer geradezu = ein Heer von Schmerzen.

V. 5. Schreit auch ein Waldesel u. s. w. Die Thiere lassen ihre klagenden Töne nicht ohne Grund erschallen, sondern wenn sie Hunger leiden; so klag' auch ich nicht ohne Ursach. V. 6. Ißt man fade Speisen u. s. w. Wie niemandem zugemuthet wird, widrige Speisen mit Behagen herunterzuschlingen, so kann man nicht verlangen, daß ich in meinem schrecklichen Zustande mich wohl fühlen soll. V. 7. Anzurühren. Kleinlich ist es wenn manche hier eine Steigerung sehen: „auch nur mit dem Finger es anzurühren"; dagegen spricht auch נפש als Bezeichnung des ἐπιθυμητικόν. — המה geht nicht auf die Reden der Freunde, sondern auf die Leiden. — Unflath an meiner Speise, דוי לחמי eig. krankhafte Auswürfe an der Speise vgl. דוה Jes. 30, 22. V. 8. O daß meine Bitte einträfe. Durch das Vorhergehende ist die Rückkehr zu dem im 3. Kap. ausgesprochenen Wunsche vorbereitet. — Die absichtliche Wiederholung des יתן ließe sich im Deutschen etwa so nachbilden: Was gäb' ich daß einträfe meine Bitte, daß meinen Wunsch Gott mir gäbe". Doch würde durch das „was gäb' ich" ein etwas fremder Ton hineinkommen. V. 9. Seine Hand losließe, entfesselte, nämlich die bisher unthätig zurückgehaltene, gebundene, — Ein Ende machte, eigentl.: mich d. h. meinen Lebensfaden abschnitte. V. 10. So wäre das noch mein Trost u. s. w. Zwei verschiedne Auffassungsweisen dieses Verses ergeben sich aus der Möglichkeit einer zwiefachen Construction. Denn lassen wir zuerst das schwierige mittlere Glied aus dem Spiele und ziehen nur das erste und dritte, deren Sinn unzweifelhaft ist, in Betracht, so kann man als Gegenstand des Trostes entweder mit Nachmanides den im Vorhergehenden gewünschten Tod, oder mit Gersonides das im dritten Gliede des Verses ausgesprochne Bewußtsein der Treue gegen Gott fassen; im ersten Falle ist כי Causalpartikel, im letzten = אשר vor dem Nominativsatz. Bei der ersten Auffassung (ob man nun erkläre: „so würde eben dies, daß Gott mich zermalmte, mein Trost sein" oder: „so würde doch noch ein Trost für mich vorhanden sein"), schleppt das כי im dritten Gliede auf matte Weise nach

und giebt nur einen gezwungnen Sinn, wie z. B. Ewald „denn ich habe nicht verläugnet des Ewigen Worte“ in folgender Weise erläutert: „denn so schlecht fühlt er sich nicht, daß er Gott, dessen Worte er nie verläugnet hat, nicht noch um eine Gnade bitten und einen Trost von ihm erwarten sollte, wäre es auch nur, was jetzt allein übrig bleibt, die Gnade des schnellsten Todes“. Dahingegen bei der Auffassung des Gersonides auf das dritte Glied der Nachdruck fällt, dessen Bedeutsamkeit, wie wir schon im Eingange dieser Strophe bemerkten, Ewald übersehen hat. — Das mittlere Glied des Verses wird schwierig durch die streitige Bedeutung der ἅπαξ λεγόμενον סלד. Es ist hier einer der unangenehmen Fälle, wo mehrere sehr verschiedne Bedeutungen, für die alle sich gewisse Analogien anführen lassen, einen mehr oder weniger zuläßlichen Sinn geben. Wir geben eine möglichst vollständige Uebersicht der verschiednen Auffassungen: 1) Nach Saadja Gaon (bei Gesenius, der dessen arab. Uebersetzung des Hiob im Manuscr. verglichen hat) = bitten, flehen. So kommt das Wort nach Buxtorf in spätern rabbinischen Briefen vor. Diese Auffassung steht am vereinzeltsten da. 2) Nach Nachmanides: = התחזק sich stärken, ausdauern; dafür kann man das arab. صلد in der Bedeutung „ausdauern“ anführen, nicht aber den Aben Esra. 3) Nach den meisten rabbinischen Auslegern = brennen. Dafür spricht das chaldäische סְלַד und der Sprachgebrauch der Mischna z. B. Gittin 57, 1 ביצה סלדה ein gekochtes eig. gebranntes Ei. Diese Stelle führt auch Aben Esra hier an und setzt hinzu: והוא משל לחוזק הכאב „das ist ein Gleichniß für die Stärke des Schmerzes“. [Unrichtig citirt Drusius: „Aben Esra interpretatur לשון חוזק“ in der Bedeutung: Stärke; darnach führen Neuere, auch Gesenius und Thesaurus, Aben Esra, irrig für die 2. Erklärung an.] Gegen diese Deutung scheint die Vocalisation zu sprechen, man würde nicht das Piel, sondern das Kal erwarten, denn es kommt bei keinem Verbum, das brennen bedeutet, das Piel als intransitive Intensivform vor. 4) = aufspringen, und zwar a) von einem Aufspringen vor Schrecken oder vor einem schmerzlichen Eindruck. Der Aruch erklärt es = חזר umkehren d. h. hier soviel als zurückbeben. So Sabb. 40, b: Oel zu gewissem Zweck am Sabbath heiß zu machen ist erlaubt: אף על פי שיד סולדת בו d. h. obgleich die Hand davor (vor der Hitze des Oeles) zurückfährt, zurückschrickt; welche Worte schon Jarkhi zu unsrer Stelle anführt und dadurch in סלד die Bedeutung des „Sichfürchtens und Besorgtseins (לשון ירא ודואג) zu begründen sucht, während Gesenius im Thes. mit Unrecht erklärt: „wenn gleich die Hand davon verbrannt wird“ vgl. die Stelle in Bereschith Rabba: אדם מריח ריח גפרית ונפשו סולדה עליו = Ein Mensch riecht Schwefelgeruch und seine Seele bebt davor zurück; auch Bekhoroth 43, b חוטמו סולד nasus ejus retractus est i. e. justo brevior. — Diese Bedeutung des סלד finden wir auch im Targum: וְאֶבוּעַ בִּרְתִיחָה וְלָא יְחוּס was wir übersetzen „und ich fahre auf im kochenden Schmerz da Er nicht schont (vgl. בוע im Targum zu Ps. 31, 24 wo es im Ithp. dem hebr. חפז entspricht);

das noch folgende עַל רַשִׁיעָא halten wir für ein späteres unrichtiges Einschiebsel. b) von einem Aufspringen vor Freude. Die älteste Autorität für diese Erklärung ist die LXX (ἡλλόμην) die freilich im Uebrigen an unsrer Stelle den Text auf eine höchst willkührliche Weise ändert. Hierhin ist auch die von Aben Esra erhaltene Glosse des R. Hai Gaon zu rechnen: לשון הגבהה (Bedeutung des Hochmachens) und die von Perissolides angeführte, doch nicht gebilligte Deutung: לשון רקיד. Mit Unrecht zieht man hierher aber den Targum, indem man mit Terentius erklärt: et exultabo cum venerit furor super impium et non parcet. בוע kommt zwar sonst so vor (z. B. im Targ. zu Ps. 31, 8), aber die übrigen Worte werden auf jene Weise höchst gezwungen gedeutet. — Schultens verglich zuerst das arab. صلد, was freilich nach dem Camus nur von dem Pferde, wie es im schnellen Lauf mit dem Vorderfuß die Erde stampft, gebräuchlich ist. Scharfsinnig aber gewagt nimmt daher Schultens weiter auch חילה wie das gleichförmige arab. خيلة von eben jener stolzen Kraftäußerung, dem γαυρίαμα des Rosses, und führt die alsdann allerdings sehr treffende Parallelstelle aus dem Gedicht des Gregor von Nazianz über sein Leben an:

Ἐγὼ τέως μὲν, ὥσπερ ἵππος δέσμιος,
καίπερ νοσοῖς τε καὶ κακοῖς τετρυμμένος,
ἔνδον κροαίνων οὐκ ἐπαυσάμην πόδας.

„Ich aber habe, wie ein angebundnes Roß,
Obgleich von Krankheit und manchem Leid zernagt,
Doch stets im Geiste stolz gestampft der Erde Grund".

Für die unter 4, a und b aufgeführte Erklärungen des Wortes spricht auch die Vocalisation (vgl. die Pielform in נתר und רקד), für 4, a die gewichtigere Tradition, wie denn namentlich der Sprachgebrauch der Mischna überall besondre Beachtung verdient. Beide Auffassungen geben einen treffenden Sinn, doch scheint uns derselbe bei der ersteren, der wir in der Uebersetzung gefolgt sind, vorzüglicher. Er stimmt dann im wesentlichen überein mit der Auffassung der Rabbinen, welche סלד die unter Nr. 3 aufgeführte Bedeutung „brennen" beilegen. So Gersonides: והנה באמת אף על פי שאני נכוה בחולי והמכאוב החזק הנה אני מתנחם כי לא כחדתי אמרי קדוש ואין לי להתרעם על עצמי ולומר אם הייתי נשמר מחטא לשם לא היה מגיע עלי זה: d. h. „Und siehe in Wahrheit, ob ich gleich wie verbrannt bin von der Krankheit und dem heftigen Schmerz, so tröste ich mich doch damit, daß ich des Heiligen Worte nicht verläugnet habe und daß ich mir nicht selbst Vorwürfe zu machen und zu denken brauche: hätte ich mich gehütet gegen Gott zu sündigen, so hätte mich dies nicht getroffen". Das ו in ואסלדה steht vor dem Umstandssatze für „obgleich" wie Ps. 44, 8; Mal. 2, 14. — Das bei Dichtern ja auch sonst in abgeschwächter Bedeutung vorkommende ה parag. scheint namentlich bei Zwischensätzen gern gebraucht zu sein, um den Wechsel des Sinnes anzudeuten, [vgl. Ps. 7, 5 ואחלצה, wo außer Sachs fast alle neuere Ausleger das חלץ mit Jarchi in der Bedeutung „die

הליצה ausziehen" nehmen (Hengstenberg auch wie Jarchi mit Anspielung auf das 1 Sam. 24, 5 Erzählte), wo aber vielmehr mit Kimchi חִלֵּץ wie sonst überall in den Psalmen in der Bedeutung „retten" und der zweite Halbvers als adversativer Zwischensatz zu nehmen ist „ich rettete aber vielmehr u. s. w." ganz analog den Versen Hi. 31, 6. 18. 30 f. dort die Anmerkungen]. — Erklärt man סלד vom Aufspringen vor Freude, so lautete der Vers: „So wäre dies noch mein Trost und ich wollte frohlocken im Schmerz da er nicht schont, daß ich nicht u. s. w." Das ה parag. stände wie 9, 35 (die Construction würde dieselbe sein, wenn man die unter 1 u. 2 aufgeführten Bedeutungen von סלד versuchen wollte „und ich wollte noch bitten", „ich wollte noch ausdauern"). Auf den ersten Blick scheint diese Erklärung den stärksten Sinn zu geben, aber es ist doch noch schöner, wenn Hiob sagt, er halte noch in demselben Augenblicke, in welchem er vor der Größe der tödtlichen Qual zurückbebe, den Trost des reinen Bewußtseins fest. — Noch bemerken wir, daß Ewald die Worte לא יחמל als Relativsatz an בחילה anschließt. „im Schmerz den er (Gott) nicht spart, sondern in vollem Maaße kommen läßt" mit Berufung auf 20, 13; aber dort wie in ähnlichen Stellen bedeutet חמל nicht ohne weiteres „sparen", sondern vielmehr „sich die Verzehrung, die Verwendung von etwas leid thun lassen" z. B. Jer. 50, 14: schonet die Pfeile nicht d. h. laßt euch nicht leid thun sie zu verbrauchen. Eben so 2 Sam. 12, 4. Hiob will aber schwerlich im ironischen Sinne sagen: Gott schont seinen Vorrath an Leiden nicht, um ihn gegen mich zu verwenden. Das לא יחמל ist also vielmehr Zustandssatz mit ausgelassenem ו.

Zweite Strophe V. 11 — 20.

Schema der Glieder: 3. 4. 3.

a) Wie kann man mir Geduld zumuthen bei bloß menschlicher Kraft und da ich aller Hülfe bar bin, V. 11 — 13. b) Ist mir doch der sonst selbst einem Gottlosen im Unglück zu Theil werdende Trost versagt, indem meine Freunde den Lugbächen gleichen, die beim Regenwetter anschwellen, in der Dürre aber leer sind, V. 14 — 17 c) zu denen die schmachtenden Karawanen mühsam hinaufklimmen, um dann in ihrer Hoffnung schmählich getäuscht zu werden, V. 18—20.

V. 11 — 13 hängen aufs engste mit dem Folgenden zusammen: erst dadurch wird der Gegensatz klar, auf den es ankommt: „ich erwartete von euch den Trost theilnehmender Liebe, statt dessen muthet ihr mir etwas zu, dem keine menschliche Kraft gewachsen ist. — Die Sache, von welcher das in unsrer Strophe durchgeführte Bild hergenommen ist, ist auch in unsern Gebirgen bekannt; nur das muß man sich aus den Verhältnissen des Orients hinzudenken, daß eine Karawane, die gleich nach der Regenzeit die große Wüste durchzieht, kahle Felsenhöhen übersteigend einen wasserreichen Wadi findet, und daß sie dann im Sommer, vom Wege abbiegend, nachdem sie wegen der Hitze mit viel größerer Anstrengung als früher dieselben Gipfel überstiegen hat, endlich statt des ersehnten Wassers das trockne Bett des Wadi's vor sich sieht.

V. 11. Meine Kraft — mein Ende. Zwei Dinge gehören dazu um im Unglück auszuharren, zuerst daß die Kraft des Leidenden der Macht des Leidens einigermaaßen gewachsen ist, und zweitens, daß derselbe ein Ziel vor sich sieht, welches zu erreichen den gegenwärtigen Kampf lohnen kann. Beides verneint Hiob in Beziehung auf sich selbst, das erste V. 12, das zweite V. 13. V. 12. Erz. נחוש ist überall eigentlich das Kupfer, das aber bekanntlich die Alten so zu härten verstanden, daß es an Festigkeit dem Eisen gleich galt. V. 13. האם nur hier und Num. 17, 28 vorkommend, ist streitig. 1) Uns scheint sowohl sprachgemäß, als an unsrer Stelle am passendsten, die doppelte Fragpartikel als bloße Verstärkung der einfachen zu nehmen. Schon Mercerus vergleicht die verdoppelte Negation (z. B. מבלי אין 2 Kön. 1, 3. 6.) und der Mikhlol Jophi noch treffender die Häufung der Verbindungswörter (z. B. ואף גם Lev. 26, 44). Auch an die Zusammensetzungen האף, הכי ist zu erinnern. Diese Erklärung paßt auch Num. 17, 28, wo die LXX dem Sinne nach richtig überträgt: ἕως εἰς τέλος ἀποθάνωμεν; An unsrer Stelle ist statt des im vorhergehenden Verse gebrauchten אם das האם gesetzt, um anzudeuten, daß durch eine feine Wendung eine andre Weise der Frage eintritt. Nach Maaßgabe der Frage im vorhergehenden 12. Verse und mit Beziehung auf die zweite Hälfte des 11. V. würde man die Frage erwarten: Hab' ich denn noch irgend welche Hülfe zu hoffen? Der Affekt des Redenden biegt aber die Frage gleichsam um, so daß sie nun lautet: Bleibt mir denn gar keine Hülfe übrig? woran sich dann unmittelbar der folgende Vers sehr passend anschließt. So im Wesentlichen schon Jarchi, nur daß er den Zusammenhang mit dem folgenden Verse einseitig hervorhebt und die Rückbeziehung auf das zweite Glied von V. 11 nicht beachtet. — 2) Den erwähnten dem 11. V. streng entsprechenden Sinn der Frage erlangt Ewald dadurch, daß er, wie schon Clericus und Noldius (Concordant. particul. ed. Tympius p. 225 und dazu Tymp. not. 1113. 1114), das האם gleichbedeutend mit הלא nimmt; vgl. Lehrb. § 343, also: Ist nicht keine Hülfe in mir? u. s. w. Aehnlich Vulg. und Peschito die das האם, wie sonst häufig הלא, durch ecce und ܗܳܐ wiedergeben. Auch Onkelos giebt Num. 17 האם durch הָא. Aber dies läßt sich sprachlich nicht rechtfertigen, da man sich hier unmöglich auf die verneinende Bedeutung des אם in der Schwurformel berufen kann. Und könnte אם für לא stehen, so wäre es wieder ohne irgend eine Analogie in der hebräischen Sprache, daß 2 Negationen neben einander sich aufhöben. לא אין oder הלא אין oder auch אם אין (so nämlich daß אם die verneinende Betheurungsformel wäre) kommen nirgends verbunden vor (1 Kön. 10, 21 sind אין כסף und לא נחשב jedes für sich zu nehmen); בלי אין und בלתי אין nur als verstärkte Verneinung. — 3) Sprachlich möglich ist es dagegen, das ה als Fragepartikel vor der Conjunction אם zu nehmen (s. die Anmerk. zu V. 22). Dann kann man entweder a) mit Coccejus und Schultens die

zweite Vershälfte als Nachsatz betrachten, nach dem Vorgang des auch an dieser Stelle von dem lateinischen Uebersetzer mißverstandnen Targum, welcher für jene Construction auch den Sinn am passendsten bestimmt: הֲמִדְּלֵית סִיּוּעֵי בִּי וְחוּכְמְתָא אִתְּבְרַחַת מִנִּי „ist, weil keine Hülfe bei mir ist, auch die Weisheit von mir getrieben?" Welcher Gedanke aber doch nur gezwungner Weise sich hier einreihen läßt. Oder man kann b) mit Köster das ה aus dem 11. V. ergänzen: „Kann dies sein (daß ich ausharre) wenn jede Hülfe mir genommen ist", welche Ergänzung wir aber wegen des dazwischenliegenden 12. V. sehr hart finden. — Der Unterschied der beiden Glieder unsres Verses unter sich scheint uns folgender. In der ersten Hälfte zeigt das בי neben dem עזרתי deutlich, daß von einer in des Menschen eigner Kraft liegenden Hülfe die Rede ist. In der zweiten dagegen (wörtl.: das Heil ist von mir hinweg in die Ferne gestoßen) wird das Heil, die Rettung als etwas gedacht, was an des Menschen Seite steht: es ist also mehr von einem äußern Beistand die Rede. נדח (דחה) ist = hinausstoßen, z. B. in die Finsterniß Jes. 8, 23; dann wird es vorzugsweise, ja beinah ausschließlich von dem Hinausstoßen eines Volkes aus seinem Lande gebraucht, z. B. Jes. 16, 3. 4; 27, 13; Jer. 8, 3; 16, 15 u. öfter; Ez. 4, 13; Mich. 4, 6; Zeph. 3, 19. — תושיה nehmen die meisten rabbinischen Ausleger von weisem Rath; aber passender ist mit den LXX βοήθεια zu erklären. V. 14. Dem Unglücklichen wird Mitleid von seinen Freunden, selbst wenn er des Allmächtigen Furcht verläßt. Diese Auffassung des Verses, soviel wir wissen, zuerst von Berg in seinen Anmerkungen zu des jüngern Schultens Hiob (deutsche Ausgabe von Weidenbach S. 229) vorgetragen, giebt den nachdrücklichsten Sinn und ist sprachlich die leichteste. Jedes Wort steht in seiner gewöhnlichen Bedeutung (מס wörtl. der Zerfließende ist hier der im Unglück gleichsam Aufgelöste, nach dem bekannten häufigen Bilde), das ו vor dem Zustandssatz = wenn auch (vgl. die Bemerkung zu V. 10); oder man kann auch (was ziemlich auf dasselbe hinausläuft) mit Ewald das ויעזב als Fortsetzung des למס, das Verb. fin. wie so häufig als Fortsetzung des Partic. nehmen; der Sinn des zweiten Halbverses ist dieser: „dem Unglücklichen wird selbst dann noch Mitleiden von seinen Freunden zu Theil, wenn er sich wirklich durch sein schweres Schicksal zur Untreue gegen Gott sollte haben verleiten lassen, was ja aber bei mir nicht einmal der Fall ist". Seit Schnurrer erklärte man häufig den zweiten Halbvers „sonst verläßt er (der Unglückliche) des Allmächtigen Furcht". Zu dem ו bemerkt Schnurrer: respicit conditionem omissam, et solo ex contextu supplendam, veluti Ps. 51, 18 ubi subintelligendum: quod si victima delectareris, tunc darem. Vergl. auch Ps. 55, 13. — Aber an beiden Stellen erleichtert das vorhergehende לא die Ergänzung eines solchen Zwischengedankens, in unsrem Verse scheint uns dieselbe zu hart. Auch der Gedanke ist fremd und schwach. — Unter den zahlreichen Deutungsversuchen ältrer sowohl jüdischer als christlicher Erklärer,

von denen schon Mercerus bemerkt, daß nicht je zwei von ihnen hier übereinstimmen, kann jetzt nun noch einer in Betracht kommen, der auch die Autorität des Targum, der Vulgata und Peschito für sich hat. Man nimmt nämlich ל wie Jes. 32, 1 als Bezeichnung des Casus absolutus (ל = quod attinet ad), was freilich vor einem ganzen Participialsatze mißlich ist, und giebt מסם die Bedeutung „entziehen" (מנע , مل), die bis jetzt durch keine Analogie weder aus dem Hebräischen noch aus den Dialekten unterstützt ist. [Auch Meiers Combinationen in dem Buch über die Wurzelwörter, worauf sich Welte beruft, finden wir ungenügend.] So erhält man den Sinn: „Wer seinem Freund Liebe entzieht, der verläßt die Furcht des Allmächtigen". Am besten erklärt man dann mit Pineda: Retorquet illud c. 4 Ubi est timor tuus? in ipsum Eliphas. Doch paßt eine solch retorsio hier wenig in den Zusammenhang. Wie viel feiner leitet bei der von uns vorgezogenen Erklärung dieser Vers den folgenden ein. V. 15. Meine Brüder. Das אחי steht mit großem Nachdruck voran. Sonst wird selbst dem wirklich Schuldigen in seinem Unglück Mitleid zu Theil, meine Brüder aber verlassen mich. — Das יעברו könnte man allenfalls zu אחי ziehen in der Bedeutung „dahinschwinden", aber neben dem נחלים ist es natürlicher, es mit diesem in der Bedeutung „überschwellen" zu verbinden. So schließt sich auch das Folgende leichter an. V. 16. In welche. עלימו eig. auf welche herab, in welche hinein: constructio praegnans. V. 17. Wenn sie durchglüht werden. In dieser hier allein passenden Bedeutung nehmen das זרב, welches, da ז und צ öfter verwechselt werden, eins ist mit צרב, schon Jarchi und Gersonides. In בחמו steht das Suffix neutrisch beim Infin. statt des Verb. finit. impersonale. V. 17 bildet einen ähnlichen Gegensatz gegen V. 16, wie V. 15 gegen V. 14. V. 18. Die Reisezüge biegen ab vom Wege. Manche beziehen die Worte noch auf die Bäche und übersetzen: „Es winden sich die Pfade ihrer Bahn, sie steigen auf ins Leere und verschwinden". So würde das erste Glied auf das allmählige Sich verlaufen, das zweite auf das gänzliche Vertrocknen gehen. Aber sowohl die Ausdrücke für sich genommen, als die Berührung mit dem ארחות im folgenden Verse sprechen dafür, schon dies von den das Wasser suchenden Karawanen zu verstehen. Dann müßte man nach der masoretischen Punctation erklären: Die Karawanen (viae für viatores) ihres Weges d. i. die den Weg zu ihnen hinziehen, biegen ab (von ihrem bisherigen Wege). Leichter ist es aber אֹרְחוֹת zu lesen: die Karawanen biegen ab hinsichtlich ihres Weges. Gewagt und nicht nöthig scheint uns Ewald's Aenderung: יִלָּפְתוּ אֹרְחוֹת דַּרְכָּם (obgleich auch ein Codex bei de Rossi יִלָּפְתוּ liest. — Steigen hinauf in die Oede, in die Wildniß, nämlich auf die Höhen, die den נחל umschließen. — Und vergehen. Gewöhnlich denkt man sich dies als Ende der ganzen Schilderung: die Karawanen, nachdem sie den erwarteten Bach nicht gefunden, verschmachten und

kommen um. Aber dabei würde die angeblich speciellere Schilderung V. 19 und 20 etwas lahm nachkommen, zumal diese dann mit einem weniger starken Zuge schlösse als unser Vers, denn dort hieße es nur „sie errötheten", hier „sie kamen um". Wir nehmen daher das יאבדו nur als starken Ausdruck für die Anstrengung der Karawane beim Ersteigen der Höhen, jenseit deren sie das Wasser zu finden hoffen; vgl. Jes. 27, 13; Deut. 26, 5; Ps. 119, 176. So erhalten wir in den 3 Versen eine einige in 3 scharf und kurz gezeichneten Momenten schön fortschreitende Schilderung. V. 19. Aufblickten הביט ist nicht das Sehen selbst, sondern das Wenden und Richten des Blickes. Wir haben also das Bild, wie jene Wandrer, indem sie etwa von der erstiegenen Höhe sich wieder abwärts wenden, begierig umherschauen, ob sie noch nichts von dem früher gefundenen Bache gewahren. Die Begier wird durch das קוו למו gemalt, wobei man das למו am besten als Dat. commodi faßt, vgl. 3, 14; 24, 16. Die Präterita haben vergegenwärtigende Kraft, indem sie das Geschilderte als etwas wirklich Vorgefallenes hinstellen. Für das deutsche schien uns jedoch dieser Wechsel der Tempora zu hart. — Thema. Stamm im nördlichen Arabien Gen. 25, 15. Daher ist auch wohl unter Saba der nördliche Stamm zu verstehen, vgl. 1, 15. V. 20. Sie schämen sich daß sie hofften, eig. daß man hoffte; als Subj. zu בטח den Führer zu denken ist völlig unpassend. עדיה das Suffix femin. steht neutrisch.

Dritte Strophe V. 21—30.

Schema der Glieder: 3. 4. 3, wie in der vorigen Strophe.

a) So habt ihr meine Hoffnung getäuscht, obgleich ich doch gar nicht etwa lästige Anforderungen an euch stellte, V. 21—23. b) Ich verlangte ja nur rechte Worte von euch, aber die mir zu geben fehlt es euch an Liebe, V. 24—27. c) Hört mich noch einmal an, ob ich denn wirklich Unrecht habe, V. 28—30.

In der vorigen Strophe hat Hiob bildlich seine in Betreff der Freunde getäuschte Erwartung dargestellt; jetzt sagt er in eigentlicher Rede, was er von ihnen nicht erwartet und was er erwartet hat; eben so spricht er den vorher (V. 14) nur angedeuteten Vorwurf der Lieblosigkeit unumwunden aus und fordert die Freunde zur scharfen Prüfung auf, ob er nicht recht habe sein jammervolles Loos zu beklagen.

V. 21. So, eig. denn. Das כי schließt sich begründend an das vorher gebrauchte Bild: „ich kann diese Vergleichung auf euch anwenden denn u. s. w." — Ein Nichts eig. „ein Nicht" vgl. Dan. 4, 32. Ewald: „so gut als nicht, als wäret ihr nicht, schärfer gesprochen als wenn לא nach gewöhnlicher Art vor dem Verbum stände, wie לא היה er ist nicht gewesen = so gut als wäre er nie gewesen". So schon der Chald. Von den Handschriften hat ein Theil לא als Q'ri und לו als K'tibh, ein Theil umgekehrt: bei den Orientalen ist לא, bei den Occidentalen לו das herrschende; letzteres müßte man als andre Schreibart für לא nehmen, als Dativ des

Pronomens giebt es keinen ernsthaft zu vertheidigenden Sinn, eben so wenig als das לי der LXX und Peschito. Denn wäre es auch möglich לו auf den Redenden zu beziehen (und dies ist noch das am ersten Denkbare), so kann doch „jetzt seid ihr mir geworden" auf keinen Fall heißen „jetzt seid ihr mir zu solchen Lugbächen geworden". Eher könnte היה ל in der Bedeutung adesse alicui Hos. 1, 9 ironisch gesagt sein, doch auch dies paßt bei näherer Erwägung nicht. Vollends unpassend bezog man לו auf das vorhergehende נחל „ihr seid zu ihm = ihm gleich geworden". — In ראה und ירא, wie häufig, eine Paronomasie. — *Den Schrecken.* Geht natürlich auf den schrecklichen Anblick Hiob's. V. 22. הֲכִי statt der einfachen Fragepartikel wie 2 Sam. 9, 1, eig. „ist's daß". Als zusammengesetzt aus ה und dem כי causale kommt הכי allerdings vor Gen. 29, 15, aber dort folgt der Nachsatz, während hier zu dem ה aus dem Vorhergehenden der Satz ergänzt werden müßte: Seid ihr deshalb zu einem Nichts geworden und habt meine Hoffnung getäuscht, weil ich zu euch sagte u. s. w. — *Kauft für mich*, eig. schenkt für mich (was im Deutschen undeutlich wäre), gemeint sind aber Geschenke, durch die Richter und Mächtige bestochen werden. V. 23. *Des Feindes. Der Gewaltthätigen.* Gemeint sind Gegner vor Gericht, harte Gläubiger u. dergl. V. 24. *Lehret mich.* Weiter verlange ich ja nichts von euch, aber überführt mich auch von der Schuld die ihr mir vorwerft. V. 25. *Wie süß.* נמרצו = נמלצו Ps. 119, 103, was ein Cod. auch hier liest (ר und ל werden öfter verwechselt). So der Targum und Jarchi. Diese Auffassung giebt einen guten Anschluß an den vorhergehenden Vers. Der Zusammenhang: Ich fordre nichts weiter als daß ihr mich lehret; lehren will ich mich gern lassen; ja süß sollen mir gerade rechte Worte sein, aber solche sind eure Worte freilich nicht, denn was habt ihr an mir Unrechtes nachgewiesen? — Ewald macht darauf aufmerksam, daß in מרץ sowohl der Begriff des Süßen, als der des Kranken (16, 3, Mich. 2, 10; 1 Kön. 2, 8 [?]) von der Grundbedeutung glatt, schlüpfrig sein ausgeht (vgl. מרט; Heiligstedt vergleicht הלה krank sein, im Arab. حلا süß sein; s. jedoch weiter unten eine andre Vermuthung von Schultens). Will man die Bedeutung „krank sein" (arab. مرض) auch hier festhalten: so nimmt man am besten ein Oxymoron an: „wie matt sind die rechten Worte" nämlich das was ihr für rechte Worte haltet. (So D. Michaelis.) Das Oxymoron scheint uns etwas gekünstelt, doch fügt es sich wenigstens besser in den Zusammenhang, als wenn man unter אמרי ישר Hiob's Worte versteht und erklärt: „Warum scheinen euch matt" oder auch „warum sind euch lästig meine geraden Worte"; woneben der folgende Vers nur durch eine gezwungene Deutung zu rechtfertigen wäre. (So übrigens schon mit geringen Modificationen LXX, Aquila, Vulg. und Syr.) — Sehr passend wäre hier, und auch an den 3 andern Stellen, an welchen das Wort מרץ vorkommt, die demselben von den meisten Rabbinen (z. B. Aben Esra, Kimchi,

Gersonides) beigelegte Bedeutung „stark sein". Es entstände der Sinn: Gerade Worte sind auch immer stark und treffend; ihr aber hängt euch an einzelne Aeußerungen eines Verzweifelnden und zeigt eben dadurch, daß es euch an Geradheit fehlt; so wäret ihr denn auch der größten Lieblosigkeit fähig (V. 27). Freilich kann jene rabbinische Erklärung leicht als bloße scharfsinnige Vermuthung erscheinen, da sie weder in der Tradition der alten Versionen noch in den Dialekten eine Stütze hat. Doch verdient in letztrer Beziehung Schultens Bemerkung beachtet zu werden: مرز et مرس praeferunt notionem validius stringendi; item مرص nil aliud quam stringi; quin مرض aegrotare ex hoc ipso fonte emanasse videtur. Um das Spiel der verschiednen Möglichkeiten zu vollenden, giebt Schultens auch zu der Modification der rabbinischen Erklärung bei Coccejus: מרץ = acrem esse die arabische Parallele مضر acidum evasit et acrimonia linguae punxit. Doch dies hat am wenigsten für sich. — Gerade Worte, eig. Worte der Geradheit. Auf die Bedeusamkeit dieses Ausdrucks ist im 3. Kap. der Einleitung aufmerksam gemacht. — Eure Rüge, eig. das Rügen von euch (מן = das von euch ausgeht). Da הוכיח zugleich überführen, beweisen bedeutet, liegt in den Worten zugleich: „Quid arguit redargutio vestra". Schultens bemerkt dazu: „In deliciis habet stylus Orientalis, ut diversae significationes alicujus verbi unam in sententiam conveniant". V. 26. Mit Recht folgen die meisten der neuesten Ausleger, wie auch wir in der Uebersetzung, dem Ludowicus de Dieu in der Auffassung dieses Verses. Alle andern Erklärungen sind so gezwungen und unpassend, daß sie nicht erwähnt zu werden verdienen. — Worte im Gegensatz zu Thaten. — Ein Hauch sind — eig. in den Wind sind oder gehen die Worte eines Verzweifelnden. Wir haben aber nicht wörtlich übersetzt, weil „in den Wind reden" im Deutschen von vergeblichem, erfolglosem Reden gesagt wird, während Hiob hier vielmehr seine Worte als solche bezeichnet, mit denen man es nicht zu genau nehmen dürfe. V. 27. Ja ihr werft noch über eine Waise das Loos. Wer auf jene Weise mit den Worten des Unglücklichen umgehen kann, der ist des Allerschlimmsten fähig. Nicht bei יתום sondern erst bei ריעכם hat man speciell an Hiob zu denken: die Lieblosigkeit gegen ihn wird als einer unter vielen ähnlichen Fällen bezeichnet. הפיל = הפיל גורל wie 1 Sam. 14, 42; vgl. 1 Chron. 26, 14. 15. Dazu paßt denn auch am besten, wenn man im folgenden Gliede mit Ewald כרה wie 40, 30 = verhandeln, verkaufen nimmt. Sonst ist כרה mit dem Accus. = kaufen, dingen; aber die Construction mit על kann ja die Bedeutung modificiren, vgl. עבר mit ל und ב. Das entsprechende arab. كرى ist in der 1. und auch in der 3. und 3. Conjug. nicht, wie Ges. im Lexicon angiebt = dingen, sondern verdingen, dagegen in der 6. 8. und 10. Conjug. = miethen, dingen. — Unter den andern

Auffassungen ist noch am wahrscheinlichsten die, nach welcher man רשת zu הפיל, und שחת zu כרה (in der Bedeutung „graben") ergänzt, wodurch man für beide Glieder ein von der Jagd hergenommenes Bild erhielte. Aber die erste Ellipse ist ohne alle Analogie. Auch für die zweite kann man den Gebrauch von חפר Ps. 35, 7 nicht anführen, da dort im ersten Gliede שחת vorhergeht; überdies wäre das על hier hart, denn „gegen jemanden eine Grube graben" wird sonst nirgends gesagt. V. 28. O wollet euch doch zu mir wenden, um nämlich die im nächsten Kapitel folgende wiederholte Klage anzuhören. — Ich werd' euch fürwahr nicht ins Angesicht lügen. Das אם nimmt man am besten mit Mercerus und dem Mikhlol Jophi als Betheurungsformel: על פניכם vgl. 1, 11. — And. erklären sprachwidrig: vor eurem Angesichte sei es d. h. ihr möget es sehen, wenn ich lüge. Das könnte nicht durch על ausgedrückt werden. V. 29. Kommt noch einmal her. Um nämlich mein Klage zu hören und zu erwiedern was recht ist. And. nehmen שוב = umkehren; also: laßt ab von der Weise wie ihr mir bis jetzt entgegengetreten seid. Aber das „kommt her" (V. 28) in der einen und das „kehrt um" in der andern Beziehung so dicht nebeneinander, scheint uns, trotz Schultens' zu V. 25 angeführter Bemerkung, hier unnatürlich. Auch der ganze Ton dieser Strophe widerspricht jener Erklärung. — Kein Frevel soll geschehn d. h. das sei ferne von mir, den Frevel zu begehn, daß ich euch ins Angesicht löge. Das אל steht bei der Selbstaufforderung wie 32, 21. Andre nehmen es als Mahnung an die Freunde: „Begeht nicht den Frevel mich lieblos und ungerecht zu verurtheilen"; was bei beiden Auffassungen des שובו möglich, bei der von uns gewählten doch aber entschieden weniger passend ist. — Statt שובי hat das Q'ri שובו. Dies ist einer der wenigen Fälle, in denen das Q'ri als Verbesserung eines Schreibfehlers den Vorzug vor dem K'tibh verdient. Alle Erklärungsversuche desselben sind gezwungen, am wenigsten noch der unter ihnen annehmlichste von A. Schultens, welcher übersetzt: „et ego illuc redibo, ut veris vincam ea in re"; (der Infinitiv stände hier für die direkte Rede wie Kap. 9, 27) und dazu bemerkt: „ושובי et reverti meum. Nempe שוב Redire saepe eleganter rei exitum designat. Sic luderetur haud invenuste in discrimine inter שוב Redire sive denuo aggredi impugnantium amicorum et inter שוב Redire Jobi causam suam defensuri". Ganz unnatürlich ist es שובי als Anrede Hiob's an seine Rechtssache zu fassen „sie mag noch einmal vorgenommen werden". V. 30. Oder soll mein Gaumen das Unglück nicht spüren. Wir haben hier wieder eine sehr nachdrucksvolle Umbiegung des Gedankens in dem zweiten Versgliede. Es liegt darin: Oder ist das etwa ein Frevel, ein Verbrechen, daß ich mein Unglück fühle, daß meinem Gaumen eine fade Speise nicht wohlschmeckt, daß meine Kraft nicht wie Stein und Erz ist? — חכי weist zurück auf V. 6, הוות auf V. 2. Gewöhnlich erklärt man diesen Halbvers synonym mit dem ersten. Ewald: „Oder merkt mein Gaumen

Fehler (Andre „Unrecht" oder dergl.) nicht". Die nächste Bedeutung von הוה ist überall Unglück, Verderben. In Ausdrücken wie דברי הוות , לשון הוות ist הוות das Verderben, welches der Böse über andre zu bringen trachtet; so steht es ähnlich wie עמל zur Bezeichnung der Bosheit, ohne daß es darum für sich Bosheit oder gar die einzelnen sittlichen Mängel bedeuten kann. Eben so wenig kann man den Begriff der Bosheit aus dem der bösen Lust ableiten, indem man הוה gleichbedeutend setzt mit אוה, eine sehr zweifelhafte Annahme, da sie selbst in den noch am ersten dahin zu ziehenden Stellen Prov. 10, 3; Mich. 7, 3 nicht nöthig ist. Ganz unpassend scheinen uns vollends Gesenius Prov. 19, 3 und Bertheau Prov. 11, 6 הוה in der Bedeutung אוה zu nehmen. Für unsre Auffassung spricht auch aufs entschiedenste die Rückbeziehung auf V. 2.

Vierte Strophe K. 7, V. 1 — 10.

Schema der Glieder: 3. 3. 4.

a) Hiob klagt, daß er den ganzen Jammer des menschlichen Looses theile, V. 1—3. b) Klage über besondres Leiden und über die Flüchtigkeit, mit der dies sein elendes Dasein vorübereile, V. 4 — 6. c) Dieser seiner Vergänglichkeit möge Gott gedenken, V. 7—10.

In dieser Strophe kehrt Hiob, nachdem er den falschen Trost der Freunde zurückgewiesen, zu der Klage zurück, wie sie sich schon in K. 3 Luft gemacht hatte. Ja diese Klage steigert sich nun nach den zwei im Eingang zu der gegenwärtigen Rede bezeichneten Seiten hin. Indem sie sich gegen Gott selber wendet, wird sie in dem „Gedenke" V. 7 das erste Mal zum Gebet, aber wir können mitfühlen, wie dasselbe durch die Gewalt des Leidens gedämpft und niedergehalten wird, daher es denn auch in der folgenden Strophe in die heftigsten Vorwürfe gegen Gott selbst umschlägt.

V. 1. Kriegsdienst. Der ursprüngliche Sinn des Wortes paßt hier als Bild recht gut. Andre übersetzen Frohndienst. V. 2. Wie ein Knecht der nach dem Schatten lechzt. So erklären wir mit den Masorethen. Diese würden כְּעֶבֶד punktirt haben, wenn der Vers mit dem vorhergehenden verbunden und der Sinn sein sollte: Wie ein Knecht lechzt er nach dem Schatten. Hiob hebt aus dem Bilde des ersten Verses, indem er auf sich die Anwendung macht, den Vergleichungspunkt hervor. Dieser liegt in einer solchen Beschaffenheit eines mühevollen Daseins, daß das Beste daran das Ende ist. — Auch der Lohn kommt hier nur als Ende der Arbeit in Betracht. V. 3. Monden der Täuschung, die das Gegentheil von dem brachten, was ich von ihnen erwartete. — Sind mein Theil worden, eig. ich bin damit beerbt worden, habe sie als Antheil erhalten. Die passive Form הנחלתי (eben so wie das folgende מנו) hebt die Passivität des solches Unheil Ererbenden hervor. ירחי steht als Accusativ beim Passiv; Ew. kl. Gramm § 133. V. 4. Es dehnte sich der Abend. Die Grundbedeutung des מדד steht fest durch 1 Kön.

17, 21 und wird bestätigt durch das schon von Lud. de Dieu verglichene arab. مدّ. Man könnte nun מדד wie מנו im vorhergehenden Verse impersonell fassen. Aber leichter ist es mit Schultens dasselbe nach Analogie des arab. مدّ, welches sowohl in der 1., als intensive in der dem Piel entsprechenden 2. Conjugation zugleich für „ausdehnen" und für „sich ausdehnen" vorkommt, zu erklären. Das Piel und Hiphil, von Zuständen gebraucht, stellen dieselben als Lebensäußerungen dessen dar, von dem der Zustand ausgesagt wird. So ist מדד ערב eig. der Abend dehnt aus, näml. sich selbst. Ganz analog ist האריך Exod. 20, 12; Deut. 25, 15, vielleicht auch הרחיב Ps. 25, 17. Zu vergleichen auch das Hiphil bei Farben, z. B. הלבין Jes. 1, 18. — Mit Jarchi nehmen Mercerus und viele Neuere, zuletzt Gesenius, מדד als Substantivum verbale von נדד und ergänzen dazu מתי: Wann das Entweichen des Tages? was doch aber eine schwerfällige Construction ist. Die Stellung des Athnach darf man nicht dafür anführen, da dies oft rein rhythmische Bedeutung hat. נשף ist die Morgendämmerung wie nach der allein haltbaren Erklärung 1 Sam. 30, 17. Auch der Zusatz בערב יום Prov. 7, 9 deutet auf die allgemeinere Bedeutung des נשף hin. V. 5. Gewürm. Die Maden in den Geschwüren des Aussätzigen. — Erdschollen. Die erdähnlichen Borken der verhärteten Geschwüre. Für גיש hat das Q'ri גוש, was den Sprachgebrauch der Mischna für sich hat. Doch immerhin möglich, daß גיש daneben vorkam oder die ältre Form war. Die Bedeutung steht aus dem Zusammenhange und aus der Mischna fest, wenn gleich die Ableitung dunkel ist. Ewald vergleicht جَسَأَ, wovon مَجْسُوءَةٌ, harte Erde. Das heißt aber nur „harter Erdboden" (so wie von demselben Stamme جَسٌّ das harte d. h. gefrorne Wasser bedeutet), eine von den kleinern Erdschollen, welche die Vergleichung hier fordert, völlig verschiedne Vorstellung. Wir möchten eher an جَشَّ „zermalmen, grob malen" (verwandt mit כתת, während גשש = جَسَّ eine andre Bedeutung hat) erinnern, wovon جَشِيشٌ und جَشِيشَةٌ das grob gemalene Korn. So wäre גוש die zerbröckelte, gleichsam grob zermalene Erde. V. 6. Meine Tage sind schneller. Dabei flieht ein Jammertag nach dem andern vorüber und je rascher mein Leben entschwindet, um so weniger Hoffnung bleibt mir, noch eine bessere Zeit erleben zu können. So ist das ohne Hoffnung ganz an seinem Platz und schließt in kräftiger Weise das ganze Glied der Strophen. Sonst könnte man sehr geneigt sein, neben dem ארג und dem כלה nach der schon bei Nachmanides erwähnten Erklärung תקוה in der Bedeutung Faden (Jos. 2, 18) zu nehmen: „und sie enden, weil kein Faden mehr da ist". V. 7. Gedenke. Die Bitte schließt sich sehr treffend an den letzten Zug des vorhergehenden Gliedes. Denn gerade, daß Hiob's Leben mitten in dem Elend unaufhaltsam sich zum Ende neigt, sollte

für Gott ein Grund sein diesem Elend ein Ziel zu setzen. So hält er ihm vor, daß wenn er einmal sterbe keine weitre Hoffnung für ihn übrig bleibe. V. 8. Das mich jetzt sieht, wörtl. das Auge dessen der mich jetzt sieht. Sonderbar, daß noch Hirzel die geschmacklose Erklärung des ראי (einige Codices setzen Athnach auf die erste Silbe) bei Kimchi im Lexicon, wornach es Pausalform von רֳאִי sein soll (also: „das Auge des Sehens" = das sehende Auge) als gleich möglich mit der andern setzt. אשת לדה Jer. 13, 21 darf man nicht vergleichen, denn dort ist לדה ein wesentlicher, nicht ein nichtssagender Zusatz.

Fünfte Strophe V. 11—21.

Schema der Glieder: 6. 5; die 6 wieder in 2. 2. 2, die 5 in 2. 1. 2 getheilt: a) So will ich wenigstens, dem schonungslosen Handeln Gottes gegenüber, meiner Klage Luft machen, V. 11. 12. Auf meinem Lager ließ er mich keine Ruhe finden, V. 13 14. Die Versuchung zum Selbstmord wies ich zurück: möge nun auch Gott von mir ablassen, V. 15. 16. b) Was ist der Mensch so Großes, daß Gott es so genau mit ihm nimmt? V. 17. 18. Warum läßt er mich nicht einen Augenblick los? V. 19. Wenn ich gesündigt habe, warum vergiebt er mir nicht, da ich sobald dahinfahre? V. 20. 21.

In dieser Schlußstrophe häufen und drängen sich die Gedanken. Der Anfang schließt sich eng an den Schluß der vorigen Strophe. Hiob erinnerte dort Gott an die menschliche Armseligkeit, aber die Bitte, die in dieser Erinnerung liegen sollte, die Bitte dem Armseligen, rasch Verschwindenden noch eine kurze Frist froheren Daseins zu gönnen, traute er sich gewissermaßen nicht auszusprechen. Es ist umsonst! denkt er: so will ich wenigstens ohne Rückhalt die ganze Qual meiner Seele aussprechen! Behandelt doch Gott mich, eben diese armselige Kreatur, wie einen gewaltigen himmelstürmenden Gegner, den er mit Gewalt niederhalten müßte, so wie er das Weltmeer in jener ersten Zeit der überströmenden Kräfte der jungen Schöpfung, damit es die Erde nicht verschlinge, in Gewahrsam legen, so wie er die Ungeheuer der Urzeit, damit sie die aus seiner Hand empfangene riesige Gewalt nicht auf den Untergang der übrigen Geschöpfe richteten, zerschmettern mußte. So stellt sich Hiob in dem Gefühl seiner Kleinheit und trotz des Gefühls seiner Kleinheit Gott gegenüber hin, und gerade darin erscheint er für den menschlichen Standpunkt der Betrachtung groß. Was hast du dabei, ruft er Gott zu, mir nicht einmal so weit eine kurze Gnadenfrist zu gönnen, daß ich wenige Stunden auf meinem Lager im Schlaf meines Schmerzes vergäße. Denn schlaf ich wirklich einmal ein, so schreckst du mich durch fürchterliche Träume und Gesichte wieder empor. Wahrlich diese unaufhörliche Pein könnte mich zum Selbstmorde drängen: ich wies diese Versuchung zurück, so laß denn du Ewiger ab von dieser vergänglichen Kreatur. — Hier also das erste Gebet um Erlösung, aber in der Fluth der Leidenschaft, aus der es hervortaucht, kein tröstendes, kein erquickendes Gebet. Es verwandelt sich daher auch sogleich in einen herben Vorwurf gegen den Allmächtigen.

Was findest du denn an dem armseligen Menschen so Großes, daß du ihm, während er nicht einmal des Anblickens werth scheint, den Krieg erklärst, ja nicht bloß dies, sondern daß du ihn so jeden Augenblick, so ohne Unterbrechung auf eine übermenschliche Probe setzest. Wie lange soll es dauern, daß du mir nicht einmal so viel Ruhe läßt meinen Speichel zu schlingen? — — Indem Hiob also redet, wo bleibt da derselbige Mann, von dem Gott selber sagte, er sei unsträflich und rechtschaffen, gottesfürchtig und das Böse meidend? Und doch ist er noch derselbe. Er steht Jehova nicht gegenüber wie der Titane dem nur physisch übermächtigen Zeus. In diesem selben Augenblick, in dem er am trotzigsten redet, wird er sich des traurigsten Erbtheils seiner menschlichen Natur bewußt. Ich habe gesündigt, ruft er aus. Aber sogleich reißt ihn auch die durch dies Bewußtsein nicht gebändigte Macht der Leidenschaft wieder fort. Ist denn eben diese Sünde des gebrechlichen Menschen etwas, gegen das du alle deine göttliche Gewalt entbieten müßtest? Verlohnt es sich für dich sie so zu bekämpfen, daß mir dadurch das eigne Dasein eine unerträgliche Last wird? Stünde es deiner Gottheit nicht besser an zu vergeben, da ich ja doch den nächsten Augenblick in den Staub sinke? — Hier sehen wir Hiob an der Pforte des Heiligthums, aber wir erkennen auch die Macht in ihm selbst, die ihm gleich einem Verhängniß den Eintritt verweigert.

V. 11. So will auch ich. Das גם soll keineswegs bloß zur Hervorhebung des אני dienen, so wenig wie Ps. 52, 7 bloß zur Hervorhebung des אל; sondern es drückt eine Beziehung der Sätze aus: ist das eine der Fall, so ist auch das andre in der Ordnung (wie Ps. 52, 5. 7: Du liebtest das Böse, so stößt dich auch Gott aus deinem Zelte). Der Zusammenhang unsres V. mit dem Vorhergehenden ist nun auch nicht der: „der Mensch ist vergänglich, so will ich auch klagen“ was hier sehr matt wäre; sondern vielmehr: Gott berücksichtigt nicht die menschliche Gebrechlichkeit und Vergänglichkeit (der Gedanke: Gott erfüllt die V. 7 ausgesprochne Bitte nicht), so daß er mir auch nur einen Augenblick Ruhe gönnte, so will auch ich u. s. w. So auch Ewald. V. 12. Bin ich ein Meer oder ein Ungeheuer. Unter „Meer“ den überschwemmten Nil zu verstehen und an die Wächter zu denken die den Wasserstand beobachten mußten, wird man durch nichts veranlaßt. Es gäbe dies ein sehr erbärmliches, kleinliches Bild. Schon Aben Esra sah das Richtige, indem er Ps. 104, 9 verglich. Dem Meer wurden seine Grenzen gesetzt, die es nicht mehr überschreiten kann. Das Wache halten bezeichnet nur die Sorge, daß der in Gewahrsam Gebrachte darin bleibe. — Neben dem großen Bilde in ים kann auch bei תנין nicht an wilde Thiere, die von Menschen eingekerkert sind, gedacht werden. Auch der Ausdruck תנין = Seeungeheuer spricht dagegen. Wir haben hier vielmehr wieder eine Anspielung auf die Sage von den durch Gott in der Urzeit überwundenen und als Sternbilder an den Himmel gefesselten Ungeheuern; vgl. die Bemerkungen zu 3, 8. — Wache wider mich auf-

stellst. Was Hiob in seiner Lage mit jenen Bildern vergleicht, ist, wie in seiner schrecklichen Lage Gott ihn dergestalt gefesselt hält, daß jeder etwa in Aussicht stehende Ausgang alsbald abgeschnitten wird. V. 13. 14. Der Ausweg der nächtlichen Ruhe wird durch fürchterliche Träume und Gesichte abgeschnitten, die bei der Elephantiasis mit der Schlaflosigkeit abwechseln. Bedeutsam folgen auf die ungeheuren Bilder vom Meer und vom Ungeheuer die vom Bett und Lager als umsonst gesuchten Tröster und Gehülfen, Bilder welche die Kleinheit des menschlichen Looses vergegenwärtigen. V. 15. Da erwählte Erwürgung meine Seele. Mit Recht sahen Mercerus und andre ältre Ausleger nach dem Vorgang der Vulgata und des Symmachus hier die Anfechtung von Selbstmord-Gedanken. Die gewöhnliche Erklärung: „ich ziehe den Tod dem Leben vor" ist nach dem 11. und 12. V. matt: man erwartet vielmehr noch eine abgeschnittene Möglichkeit des Ausgangs aus jenem Gewahrsam, und das ist eben der Selbstmord. Auch der folgende Vers schließt sich bei jener Erklärung, wie wir sehen werden, dem unsern nicht gut an. Dieses fühlend hat auch Ewald, indem er in der Uebersetzung jede Beziehung auf jene Anfechtung entfernt, sie in die Erklärung hineingebracht. Er übersetzt nämlich: „Kein Ersticken meine Seele wählt, lieber Tod als diese Knochen!" erklärt aber: „lieber will er ersticken oder irgendwie den Tod suchen, als noch länger dies Gerippe lebend forttragen". — Aber diese Inconsequenz stützt sich nicht etwa auf eine sprachliche Nöthigung. Vielmehr kommt חנק nur von gewaltsamer Erwürgung vor, und wenn Derivata des arab. خنق erstickende Krankheiten bedeuten, so kann man daraus doch nicht die Bedeutung von מחנק = jede Art von Erstickung beweisen. (Uebrigens ist מַחֲנָק als st. abs. zu lesen.) — Das מעצמותי mit Symmachos zu מות zu ziehen (θάνατον διὰ τῶν ὀστέων μου) ist leichter als es von בחר abhängig sein zu lassen und dies wie 36, 21 in der Bedeutung „vorziehend" zu erklären, denn es wäre in der That ein sonderbarer Ausdruck „den Tod den eignen Gebeinen vorziehen" für „lieber sterben als den ganz abgezehrten Körper noch länger tragen wollen". — Auch kommt עצמות für sich nirgends von dem abgezehrten Körper vor (ganz anders Ps. 22, 18: ich zähle alle meine Knochen). Zu beachten ist übrigens der enge Zusammenhang mit dem vorhergehenden Verse: indem die fürchterlichen Träume ihn aus dem Schlafe schrecken, wird er versucht den letzten verzweifeltsten Ausweg zu suchen. Treffend vergleicht Pineda die Stelle des Hippokrates in dem Buche de morbis virginum, wo er von den sideratis sagt: Daemones quosdam se videre putant ipsis infestos, quandoque nocte quandoque interdiu, aliquando vero utroque tempore, et ab hujusmodi spectris multos se jam strangulasse et prosiliisse in puteos — — aliquando etiam sine spectris ac phantasmatis quandam adesse voluntatem, ex qua mortem velut bonum quoddam ament. — Mit Unrecht hat man übrigens jene Anfechtung als des Charakters Hiob's unwürdig bezeichnet; er wies sie ja wie sie entstand sogleich zurück, daß sie

aber entstehen konnte ist keine größere Aeußerung der allgemeinen menschlichen Sündhaftigkeit, als viele der Worte, die die Heftigkeit des Schmerzes seinen Lippen entpreßte. V. 16. Ich verwarf's. Das Eine kurze Wort malt den Schauer, mit welchem Hiob jene Versuchung abwies. Bei der jetzt gewöhnlichen Erklärung des vorhergehenden Verses ergänzt man gewöhnlich zu מאסתי mit Jarchi und Gersonides חיי oder besser mit Ewald עצמותי, wozu dann aber die folgenden Worte übel passen; auch wenn man mit Ewald das לא לעולם אחיה übersetzt „ich will nicht ewig leben", erhält man mit dem Schlusse des Verses (חדל וגו') nur den gezwungenen Zusammenhang: „sein Leben sei schon verfallen, er wolle es nicht aufhalten, nur möge ihm Gott nur einen Augenblick Ruhe lassen". — Ganz matt ist hier die Auffassung des מאס = מסס wie V. 5. — Nicht leb' ich ewig. Diese Worte muß man nicht als Grund für die Verwerfung des Selbstmordes nehmen — denn das wäre ein sehr schlechter Grund — sondern parallel mit dem folgenden „denn ein Hauch sind meine Tage" als Motivirung der Bitte „Laß ab von mir!" Diese Bitte kehrt zu dem Ausgangspunkt der Strophe (s. die Bemerkung zu V. 11) zurück. V. 17 schließt sich in gleicher Weise an V. 16, wie V. 11 an V. 10. — Was ist der Mensch. Der V. 12 bildlich ausgedrückte Gedanke ist hier in eigentlicher Rede und mit erweiterter Beziehung auf die armseligen Sterblichen überhaupt wiederholt. Dem Bilde des ים und תנין entspricht hier das תגדלנו, dem des משמר das תשית אליו לבך auch das לא תשעה und לא תרפני V. 19. Es findet sich hier eine deutliche Anspielung auf den 8ten Psalm; vgl. das תגדלנו mit dem כבוד והדר תעטרהו Ps. 8, 6, dem תשית אליו לבך mit dem תזכרנו Ps. 8, 5, das תפקדנו in dem auf den unsern folgenden Verse mit dem תפקדנו Ps. 8, 5; auch das מה אנוש ist beiden Stellen gemeinsam. Was dort in gutem, ist hier im übelem Sinne gesagt. Eine herbe Ironie liegt in der Doppelsinnigkeit der Ausdrücke, die erst durch das תבחננו am Ende des 18. V. aufgehoben wird. — Schon Mercerus vergleicht unsre Stelle mit Ps. 8 und macht die treffende Bemerkung: Hoc interest quod in laudem Dei id aperte dicit David, Job autem nunc alia mente, quanquam semper in laudem Dei cedit. (Denn in Wahrheit erweist sich ja, was Hiob jetzt als größte Grausamkeit anklagt, am Ende als größte Liebe in Gott.) V. 18. Alle Augenblicke. Darin liegt im Verhältniß zu dem „alle Morgen" eine Steigerung. V. 19. Bis ich den Speichel schlinge. Sprichwörtliche Redeweise, nach Schultens' Nachweis auch im Arabischen üblich, zur Bezeichnung des kleinsten Zeitabschnitts. Man übersehe nicht die Rückbeziehung auf das לבקרים und לרגעים V. 18. Uebrigens liegt in dem der gemeinen Redeweise entnommenen Ausdruck eine größere Bitterkeit, als in dem älteren עד אשיב רוחי (vgl. 9, 18) liegen würde. Man thut daher auch Unrecht in der Uebersetzung das Bild zu verwischen. V. 20. Hab' ich gesündigt. חטאתי ist ein abgekürzter

Bedingungssatz, der aber etwas wirklich Zugegebnes als Bedingung setzt. Hiob giebt zu, daß er nicht frei von Sünde sei, daß aber dem Maaß seiner Sünde die unerbittliche Weise, mit der Gott ihn bekämpfe, keineswegs gemäß sei (vgl. Kap. 13, 23). In dieser neuen Beziehung werden die gegen Gott erhobnen Vorwürfe wiederholt und zwar wieder in gesteigerten Ausdrücken. Hiob sagt zu Gott: Konnt' ich dir durch meine Sünden etwas thun, etwas anhaben (אפעל ist Imperfectum), waren sie dir so gefährlich, daß du gegen sie beständig auf der Lauer stehen, mich durch deine Uebermacht zu Boden drücken mußt? Die bittre Ironie des Doppelsinns erreicht hier ihre höchste Spitze, denn der hohe Ehrenname Gottes in Beziehung auf menschliche Dinge, der Name Menschenhüter (vgl. Ps. 121) wird in die feindseligste Bedeutung umgewandt. Gott hütet allerdings die Menschen, aber in dem Sinne, daß er auf alle ihre kleinsten Fehltritte lauert und von der härtesten Strafe auch nicht das mindeste nachläßt (vgl. zu dem שמר wieder das משמר V. 12). So sagt Hiob von Gott, er mache ihn sich selbst zum מפגע, zum Gegenstand des Angriffs, des Anstoßes, der gleichsam mit aller Gewalt hinweg geschafft werden müßte, und es kümmere den Allmächtigen nicht, daß er darüber sich selbst zur Last werde. In dem מפגע und משא liegt ein Worspiel. Zu מפגע vgl. das ähnliche Bild in מטרה 16, 2. אהיה עלי למשא wörtl.: ich werde auf mir selbst zu einer Last d. h. zu einer Last die auf mich selber drückt. Nach der masorethischen Ueberlieferung wäre עלי einer der 18 תִקּוּנֵי סֹפְרִים d. h. eine der Stellen, in welche die Schriftgelehrten den Text geändert hätten. Die ursprüngliche Lesart wäre עליך, womit merkwürdiger Weise das εἰμὶ δὲ ἐπί σοι φορτίον der LXX übereinstimmt. Dann wären die beiden letzten Versglieder synonym und man müßte übersetzen: „Was hast du mich dir zum Anstoß gemacht und zur Last dir werden lassen?" Es läßt sich nicht läugnen, daß auch dies einen durchaus treffenden Sinn gäbe und daß man, wenn die Schriftgelehrten den Text hier nicht nach äußern Autoritäten sondern nach Conjectur sollen geändert haben, das ursprüngliche עליך wiederherstellen müßte. Bei beiden Lesarten bildet übrigens משא mit dem in V. 21 folgenden נשא, welches auf das Wegnehmen jenes משא hindeutet, ein Wortspiel. V. 21. Und warum nimmst du nicht hinweg meine Missethat. Dem, welchem die menschliche Sünde nichts anhaben kann, würde es eher anstehen, einem Wesen zu vergeben und es so seiner Last zu entheben, das ja doch bald spurlos von der Erde verschwunden ist. Mit dem letzten Gedanken kehrt auch die zweite Hälfte dieser Strophe zu ihrem Ausgangspunkt zurück.

Bildad's erste Rede.

Kap. 8.

Schema der Strophen: 6. 12. 3. (Durch Zerlegung der Strophen in Glieder entsteht hier das regelmäßigere Schema 3. 3. — 3. 5. 4. — 3.)

1. Eingangsstrophe. V. 2—7. Warnung und Zurechtweisung Hiob's wegen seiner vermessenen Reden gegen Gott.
2. Hauptstrophe. V. 8—19. Bildad beruft sich auf den alten Spruch der Väter nach welchem die Gottlosen untergehen.
3. Schlußstrophe. V. 20—22. Tröstende Aussicht für Hiob wenn er wirklich fromm ist.

Den Freunden ist Hiob's Seelenzustand etwas schlechthin Unverständliches. Jene letzten heftigen Worte des Leidenden sind ihnen daher ein großes Aergerniß. Dazu kommt, daß ihre Eitelkeit gekränkt ist. Sie erwarteten, daß nach einer so gründlichen und unwiderleglichen Erörterung, wie Eliphas sie in ihrem Namen gegeben, Hiob sich ohne Weiteres für überführt erkennen werde, wie denn auch Eliphas selbst diese Zuversicht am Schluß seiner Rede (5, 13) zu erkennen gegeben hatte. Nun ist das Gegentheil erfolgt: Hiob redet noch kecker wie zuvor. Daher ihm denn Bildad zuerst sein עד אן als ein rechtes Quousque tandem abutere patientia nostra entgegenruft. Diese Eitelkeit ist um so gefährlicher, als sich die Meinung darin mischt, Gottes Sache zu führen. Daraus folgt jene unbewußte Heuchelei, welche Hiob im Anfang des 13ten Kapitels so treffend schildert. Wird Gott das Recht verdrehen? fragt Bildad. Durch die einfache Verneinung dieses Satzes wird Hiob's Rede zu einem thörichten, sündlichen Geschwätz. Hat er doch ein warnendes Beispiel der göttlichen Gerechtigkeit in dem plötzlichen Untergange seiner Kinder vor sich. Ihm selbst aber steht noch der glücklichere Ausweg offen, möge er ihn bei Zeiten einschlagen. Hierauf kommt Bildad zu seinem eigentlichen Hauptgedanken. Hiob ist mit der Rede des Eliphas nicht zufrieden gewesen, er hat von den Freunden gerade, rechte Worte gefordert. Nun sagt Bildad, er möge, wenn ihn der Freunde Worte nicht befriedigen, wenigstens die Weisheit der Urväter nicht zurückweisen. (Das הם יורוך V. 10 geht zurück auf das הורוני 6, 24.) Diese aber bezeugen in ihren den Enkeln überlieferten Sprüchen, daß nach göttlicher Ordnung das Glück der Bösen nie von Dauer sei, ein Gedanke, der in einer andern Beziehung im zweiten Kreise des Gesprächs von allen drei Freunden nach einander geltend gemacht wird, der aber hier nur dazu dienen soll, die von Bildad übernommene Vertheidigung der göttlichen Gerechtigkeit, freilich auf eine zugleich die Mahnungen des Eliphas bestätigende Weise, zu begründen. In den 3 letzten Versen schließt Bildad wie Eliphas mit tröstlichen Aussichten.

Eingangsstrophe V. 2—7.

Schema der Glieder: 3. 3.

a) Wie lange will Hiob in thörichter Leidenschaft Gott der Ungerechtigkeit zeihen, während er doch dessen gerechtes Gericht in dem Untergang seiner Kinder vor Augen hat, V. 2—4. b) Von ihm selbst hängt es ab, ob er durch demüthige Hinwendung zu Gott wieder zum Glück und zwar zu einem noch größeren Glück als früher gelangen will, V. 5—7.

Diese Eingangsworte machen wieder vorzugsweise den Eindruck des schon bei Eliphas bemerkten Weisheitsdünkels. Bildad begreift nicht, warum Hiob sich in dem Maaße ereifert hat, er weiß nichts von einem Räthsel, es ist ihm, wenn uns erlaubt ist dieses Bild zu gebrauchen, alles so klar wie eine leicht zu übersehende Rechnung.

V. 2. Worte sprechen dem Sturmwind gleich, wörtl. und wie lange werden deine Worte ein heftiger Wind sein? — Die Auffassung des Halbverses als eines Zustandssatzes würde den lebhaften Fluß der Fragen störend unterbrechen. רוח כביר versinnbildlicht zugleich das Leere und das Stürmische der Worte. V. 3. Die Wiederholung des יעות vermehrt den Nachdruck. Zweckmäßig geht hier משפט, die äußere Erweisung, dem צדק, der innern Richtschnur des Rechts, voran. Mit dem ersten würde zugleich das zweite verdreht. V. 4. Wider ihn gesündigt. Das אם חטאו לו spielt an auf חטאתי 7, 20. Du scheinst es mit dem חטאתי leicht zu nehmen, während du doch an deinen Söhnen siehst, daß Gott es nicht leicht damit nimmt. — Preis gegeben ihrer Missethat, wörtl. er gab sie dahin in die Hand ihrer Missethat. Das Bild bezeichnet zugleich das Objektive der sittlichen Weltordnung und die Einheit derselben mit der göttlichen Wirksamkeit. V. 5. Wenn du zu Gott dich wendest. תשחר אל אל die Constructio prägnans giebt der im Deutschen nicht nachzubildenden Kürze den Sinn: wenn du zu Gott dich wendest und ihn suchst. Bildad wiederholt das was schon Eliphas an Hiob vermißte 5, 8 ff. V. 6. Wenn lauter und rechtschaffen du bist, d. h. wenn du wirklich der Fromme und Rechtschaffene bist, für den du dich erklärst, für den auch wir dich immer gehalten, und wenn du nun wegen des einzelnen schweren Vergehens, das du begangen haben mußt, dich zu Gott reuig und flehend wendest. Dies sind die Gedanken, welche Bildad in versteckter Weise, wie es ja die Freunde zuerst alle thun, in den Worten andeutet. Zu Grunde liegt die sittliche Anschauung, daß der Gute, ohne noch in seinem innersten Wesen ganz aus dem Guten zu fallen, in eine schwere Verschuldung gerathen könne, die dann aber allerdings immer die Gefahr mit sich bringt, auch in seinem innersten Wesen zu verderben. — Die Worte אם זך וישר אתה erklärt schon Gersonides richtig, indem er erläuternd hinzufügt: כמה שאתה אומר (= wie du sagst), übersieht aber den angegebnen Zusammenhang mit dem vorhergehenden Verse. Die gewöhnliche Auffassung ist die: Wenn du in Zukunft (was gegenwärtig schwerlich der

Fall ist) als rein und lauter dastehst. Aber der nächste Eindruck der Worte ist nicht der, daß sie auf etwas Zukünftiges gehen sollen. — Das כי vor dem Nachsatz wird schon von den hebräischen Grammatikern anerkannt. Seb. Schmidt wollte die gewöhnliche causale Bedeutung festhalten, und nahm das אם V. 5 und 6 wie לו als Wunschpartikel: „Wenn du nur zu Gott dich wendetest, wenn du lauter wärest, denn dann würde Gott u. s. w." Aber dies ist eine schwerfällige und nach dem parallelen אם V. 4 höchst unnatürliche Construction. — Deine gerechte Hütte geht zurück auf das „wenn lauter und rechtschaffen du bist" im Anfang des Verses. V. 7. Die Masculina היה und ישגה stehen hier als allgemeinere unbestimmte Form neben den weiblichen Substantiven. Anders Ewald: „Das Masc. ישגה ist wohl nicht mit dem Fem. אחרית eng zu verbinden, sondern als Neutrum im relativen Satze zu fassen: etwas das sehr wächst, so entsprechend dem Substantiv מצער, etwas Geringes". Was uns aber gezwungen erscheint.

Hauptstrophe V. 8—19.

Schema der Glieder: 3. 5. 4, (die 5 ist wieder in 3. 2 getheilt).

a) Unsre Mahnung stützt sich auf die Weisheit der Väter, hör' was sie dir sagen, V. 8—10. b) So wenig Sumpfpflanzen ohne Wasser gedeihen können, eben so wenig die Gottlosen ohne den göttlichen Segen, der ihnen sicher entzogen wird. Alle ihre Stützen erweisen sich am Ende als Spinngewebe, V. 11—15. c) Sie gleichen einer Schlingpflanze, die jetzt noch den ganzen Garten überwuchert, bald aber ausgerissen wird und spurlos verschwindet, V. 16—19.

Auf die eigenthümliche, gedrungen bildliche Sprache des alterthümlichen Weisheitsspruches hat man öfter aufmerksam gemacht. Doch kann man daraus nicht mit Bestimmtheit schließen, daß die Worte nicht von dem Dichter selbst herrühren, da derselbe jeden Ton so meisterhaft zu treffen versteht. Von dem Inhalt gilt dasselbe als von dem Gesicht des Eliphas. Es ist Wahrheit, die der Redende nur übel anwendet.

V. 8. Was dessen Väter erforschten. חקר, die Erforschung, ist hier das Erforschte, wie Gersonides richtig erklärt: מה שחקרו אבותם, was ihre Väter erforschten. Ewald nimmt es = das zu Erforschende der innere Sinn, und vergleicht 38, 16 und 11, 7; offenbar mit Unrecht, denn es kann hier nur etwas Objektives, klar Vorliegendes gemeint sein; der innere Sinn aber, wenn er sich wie hier in überlieferten klaren Sprüchen ausprägt, ist kein חקר, kein tief verborgener, schwer zu erforschender Sinn mehr, als welcher 11, 7 die göttlichen Rathschläge bezeichnet werden. — אבותם sind ein noch älteres Geschlecht als das דור רישון; das Suffixum pluralis geht auf דור als Collectivum. V. 9. Von gestern, eig. ein Gestern, vgl. לא 6, 21. Es ist von der in Verhältniß zu noch ältern Geschlechtern schon kurzen Lebensdauer der dem Hiob gleichzeitigen Patriarchenwelt die Rede, wie durch das zweite Versglied vollends klar wird. Bildad meint: die ewigen Gesetze der göttlichen Weltordnung zu erkennen, wurd

jenen leichter. Gersonides: אנחנו נצטרך לקבל עדות מהם לפי שתמול אנחנו ולא נדע הענינים אשר יצטרכו לזמן ארוך לעמוד עליהם מן החוש לקצר זמננו. Eben so Mercerus: Illi per aetatis suae longitudinem multa videre et experiri potuerunt, quae nos fugiunt ob vitae nostrae brevitatem. V. 10. *Die lehren dich.* הם ist betont, im Gegensatz zu den Freunden, deren Belehrung nach Bildad's Dafürhalten Hiob verschmäht, ob er gleich scheinbar sie sich erbittet (vgl. das הורוני 6, 24). — *Aus ihrer Einsicht.* לב steht auch hier vom Verstande. V. 11. *Wächst Schilf auf ohne Sumpf.* Wie das Schilf (Papyrus), wenn ihm die nothwendige Lebensbedingung, die Feuchtigkeit entzogen wird, ohne schon als reif abgeschnitten zu sein, doch plötzlich verdorrt, und zwar eher und leichter als andres Gras (מכל חציר V. 12), dem es zuvor im Wuchse es weit zuvor that: so geht es auch dem Bösen, wenn ihm durch seine Schuld die nothwendige Lebensbedingung, der göttliche Segen, entzogen wird. Unpassend nehmen andre בצה und מים als Bild der Frömmigkeit. V. 12. *Vor allem Grase* verstehen wir von der Zeit. Andere: im Angesicht alles Grases, indem alle Gräser es sehen. V. 14. *Wird abgeschnitten.* יקוט kann man entweder von einer Form קוט, oder als mit voller Schreibart statt der defektiven von קטט (قطّ) ableiten, man kann das Verbum mit den meisten Rabbinen intransitiv (wofür auch das arabische Wort spricht) oder mit Gersonides transitiv und impersonell nehmen. Entscheidende Momente für das eine oder das andre liegen nicht vor. V. 15. *Er lehnt sich auf sein Haus.* Das Bild ist noch von der Spinne hergenommen, die sich auf ihrem schwachen Gewebe ruhend ausbreitet, während ein Hauch oder ein Stoß dasselbe vernichtet. V. 16. *Er,* der Gottlose. Bild und Sache sind wie häufig zusammengeschmolzen. Das Bild ist deutlich das der Schlingpflanze, wie es in der Inhaltsangabe der Strophe bezeichnet wurde. V. 17. *Den Steinhaufen — zum steinernen Haus.* Es wird geschildert, wie die Schlingpflanze zugleich den noch so widerstrebenden Boden überwuchert und sich am Gemäuer emporrankt: es scheint ihr nichts unzugänglich. Das בית אבנים könnte nach hebräischem Sprachgebrauch auch ein steinigter Platz, eine steinigte Stelle des Bodens sein. Darnach erklärten manche diesen Vers als im Gegensatz zum vorhergehenden stehend: „er grünt zwar, aber er ist auf steinigtem Grunde eingewurzelt, verdorrt daher bald". Das wäre jedoch höchst matt, dem folgenden Verse würde die ganze Kraft des Gegensatzes genommen. Passender Ewald: Er bewältigt selbst den widerstrebenden steinigten Boden, sieht stolz auf ihn herab. Aber das scheint uns doch in den Worten nicht wohl liegen zu können. V. 18. *Ist er ausgerottet.* Das יבלענו ist impersonell zu nehmen: weniger passend ergänzen andre Gott als Subjekt, da der erwähnten Vermischung von Bild und Sache gemäß an das Ausrotten, das gründliche Ausreißen der Schlingpflanze zu denken ist. V. 19. *Andre,* nicht Gottlose, sondern Menschen überhaupt. אחר steht collectivisch.

Schlußstrophe V. 20—22.

Bildad giebt hier dem unumstößlichen Satze von der sich gleich bleibenden göttlichen Gerechtigkeit eine für Hiob tröstliche Wendung. V. 20 wird noch einmal beides hingestellt: Gott ist den Unschuldigen gnädig, den Schuldigen ungnädig; das erste wird V. 21 auf Hiob, das zweite V. 22 auf seine Feinde angewandt.

V. 20. Stützt nicht, eig. er ergreift nicht die Hand der Frevler, um ihnen nämlich zu helfen. V. 21. Also daß, eig. in dem Maaße, in dem Grade daß. Das עד in diesem Sinne ist nach dem angegebnen Zusammenhange des ersten mit den beiden folgenden Versen sehr passend, wie dies schon der ältre Michaelis erkannte. Mit Houbigant עוֹד zu lesen ist ganz unnöthig. V. 22. Deine Hasser. — Der Ruchlosen Zelt. Die doppelte Beziehung, welche in diesem Verse liegt, drückt Ewald treffend so aus: „Noch hoffe ich wird er dich so beglücken, daß deine Feinde (wozu wir nicht gehören) beschämt dein Heil sehen werden: doch noch einmal sei es in Ernst gesagt, der Frevler Haus ist so gut wie ewig vernichtet".

Hiob's dritte Rede.

Kap. 9. 10.

Schema der Strophen: 11. 12. 11. 12. 10.

1. Str. Kap. 9 V. 2—12. Hinsichtlich der von Bildad vertheidigten göttlichen Gerechtigkeit bestätigt Hiob den Satz des Eliphas, daß vor Gott niemand gerecht sei, aber es verhalte sich damit so, daß die gleichfalls von Eliphas geschilderte Macht Gottes den Menschen gar nicht zu seinem Recht kommen lasse.
2. Str. V. 13—24. So muß auch Hiob vor ihm verstummen; doch er will, ob es gleich das Leben koste, seine Unschuld behaupten, es sei ja nun doch einmal so, daß auf Erden die Ungerechtigkeit herrsche.
3. Str. V. 25—35. Freilich bei der Größe der Leiden, die ohne Unterlaß schwer auf ihm lasten, müsse er schon Unrecht behalten und schuldig sein; aber wenn Gott der Uebermächtige ihm nur einmal Ruhe ließe, dann wollte er sich schon verantworten.
4. Str. Kap. 10 V. 1—12. Auch so wolle er's aber wagen zu reden. Wie es nur möglich sei daß Gott ihn so schwer plage der doch selbst am besten seine Unschuld kenne, der ihn doch bereitet und alles Gute an ihm gethan habe.
5. Str. V. 13—22. Aber die grausame Härte, mit der seine geringsten Fehltritte geahndet werden sollen, habe Gott bis jetzt aufgespart; so sei er nun im unerträglichen Elend; möge Gott ihm doch nur ein wenig Ruhe lassen, bis er zur Unterwelt niederfahre.

Die Keime noch kühnerer und härterer Rede gegen Gott, die in der letzten Strophe der vorigen Rede Hiob's verborgen lagen, kommen jetzt im Gegensatz zu Bildad's ungenügendem Einspruch zur Entfaltung. Treffend hebt Ewald hervor, wie von der äußerlichen Betrachtungsweise der Freunde

aus gerade die schneidende Ironie ihr volles Recht hat, die sich in der Gegenüberstellung göttlicher Uebermacht und menschlicher Ohnmacht ergeht. Mit schneidender Dialektik zeigt Hiob, daß sich aus den Sätzen der Freunde gerade das Gegentheil von dem ableiten läßt, was sie damit beweisen wollen. Bildad sagt: Wie kann Gott das Recht verdrehen? Er sagt dies in der stillschweigenden Voraussetzung, daß Hiob grobe Sünden müsse begangen haben. Wie steht es nun aber wenn diese Voraussetzung falsch ist? und Hiob weiß doch, daß sie falsch ist. Es steht so damit, daß Hiob freilich in seinem Bewußtsein Recht behält, daß aber kein Mittel gegeben ist, dies Recht vor Gott geltend zu machen. Brachte doch Eliphas selbst, indem er hinstellte, daß vor Gott niemand gerecht sei, diesen Satz mit dem unendlichen Abstande zwischen dem Allmächtigen und dem elenden, von Motten zerfressenen Menschen in Verbindung. Nun ist es freilich so wie Bildad weiter behauptete, daß Gott das Recht nicht verdreht, aber in dem Sinne, daß der göttlichen Uebermacht gegenüber der elende Mensch immer Unrecht haben muß, wenn er auch Recht hat. Und indem Hiob in der Schilderung der göttlichen Macht den Eliphas überbietet, indem er zeigt, wie vergeblich es sei, auch bei dem Besitz des vollen Rechts, solcher Uebermacht entgegenzutreten, schlägt er die Freunde recht eigentlich mit ihren eigenen Waffen. — So weit ist er nun durch den kränkenden Verdacht, der das innerste Heiligthum seiner Seele traf, geführt worden. Der gegen Gott gerichtete Vorwurf hat eine neue, in gewisser Hinsicht die höchste Spitze erreicht. Und hier ist wieder ein Punkt, wo das Ringen Hiob's mit Gott, wie wir dies schon im 3. Kap. der Einleitung besprachen, für die bloß menschliche Betrachtung als etwas Großes, Uebermenschliches erscheinen muß, ja als etwas, wogegen der Trotz des Titanen gegen Zeus nur klein genannt werden kann. Nämlich eben das Bewußtsein der Unschuld, das ihn den Verdächtigungen der Feinde gegenüber dahin trieb, die göttliche Uebermacht in jenem bittern Sinne aufzufassen, eben dies Bewußtsein treibt ihn nun auch weiter, trotz jener Uebermacht, und ob er gleich jeden Augenblick zermalmt zu werden fürchten muß, seine Unschuld gegen Gott zu behaupten; seine Unschuld, versteht sich in dem Sinne, wie wir ihn in der vorigen Rede erkannten, nicht so, daß er sich für frei von aller Sünde hielte, aber so, daß er nach dem ihm mit den Freunden gemeinschaftlichen Maaßstab sein Leiden für unverhältnißmäßig größer als seine Schuld erklärt. Und wie in der vorigen Rede mitten im heftigsten Hadern mit Gott das Bewußtsein der allgemeinen menschlichen Sündhaftigkeit in ihm auftauchte, jedoch nur, um sogleich in einen neuen Vorwurf gegen Gott umgewandt zu werden, so wird er jetzt mitten in dem noch gesteigerten Kampfe gleichsam überrascht von der Erinnerung an alle die Huld, die Gott ihm früher von seiner Entstehung an erwiesen, macht jedoch alsbald, von der Macht der Leidenschaft hingerissen, auch diese göttliche Huld und Gnade zu einem neuen Gegenstand der Anklage, und löscht so selber das letzte Licht aus, das in sein Dunkel noch

einen Strahl der Hoffnung zu werfen schien. Denn wenn die von dem Menschen selbst erfahrene göttliche Gnade sich bei näherer Betrachtung in ihr Gegentheil zu verwandeln scheint, welche Hoffnung bliebe da für den Unglücklichen noch übrig?

Erste Strophe Kap. 9 V. 2—12.

Schema der Glieder: 3. 3. 3. 2.

a) Ich weiß wohl, daß niemand gerecht sein kann vor Gott dem Mächtigen und Weisen, V. 2–4. b) Diese Macht und Weisheit zeigen sich in der zerstörenden Gewalt, die er in der Natur entfalten kann, V. 5—7. c) Sie zeigen sich in der Schöpfung des Himmels, der Sterne und in vielen wunderbaren unbegreiflichen Werken, V. 8—10. d) So kann er denn auch mich trotz meines Rechts leicht überwältigen, ohne daß jemand ihm deshalb Vorwürfe machen kann, V. 11. 12.

Im zweiten und dritten Gliede stellt Hiob der von Eliphas gegebnen Schilderung der göttlichen Macht eine andre gegenüber, die er mit den nämlichen Worten wie jener schließt, in der er aber, während für Eliphas die Allmacht die Vollzieherin des in beschränkter Weise gefaßten Vergeltungsgesetzes ist, eben dieselbe als an kein solches Gesetz gebunden, in den zerstörenden Kräften der Natur schrankenlos sich offenbarend darstellt.

V. 2. Wahrlich. Das Wort leitet die ironisch bittere Bekräftigung der von den Freunden behaupteten Sätze ein. — Also. Weis't eben auf diese Sätze hin. Diejenigen, welche hier noch nichts von Ironie sehen, sondern nur eine ruhige Bestätigung des Satzes, daß vor Gott niemand gerecht sei, indem er einem jeden verborgne Sünden aufdecken könne: diese mißverstehn, indem sie den hier herrschenden Affekt verkennen, die gegenwärtige Rede ganz und gar. V. 3. Wenn's ihm gefällt u. s. w. Von den 4 möglichen Auffassungen, die dadurch entstehen, daß sowohl im ersten als im zweiten Gliede Gott oder der Mensch Subjekt sein kann, paßt nur diejenige in den Zusammenhang, nach welcher man im ersten Gliede Gott, im zweiten den Menschen als Subjekt nimmt. — Kann er auf tausend nicht eins antworten. Dies trifft, wie Ewald bemerkt, hernach ein, aber freilich in einer andern Gottes würdigeren Weise, als Hiob hier es meint. V. 4. Weises Herzens. Um auch den Unschuldigsten von einer oder der andern Seite des Unrechts zu überführen. — Gewaltiger Macht. Um den Widerstrebenden niederzuschmettern. V. 5. Eh' sie's inne werden. In ידעו sind die Berge Subjekt, nach der Weise kühner Personification. Impersonell genommen wäre es matt. — Die Reihenfolge der Anschauungen in diesem und den beiden folgenden Versen ist die, daß zuerst die zerstörende Macht Gottes an der Erde, dann am Himmel geschildert wird. Auf der Erde werden wieder die Höhen und die Tiefen unterschieden. V. 6. Die Säulen sind die Grundvesten der Erde, auf denen sie über dem Nichts ruht (26, 7; 38, 6). V. 8. Ausbreitet. Viele denken bei dem נטה an das scheinbare Herabneigen des Himmels beim Gewitter wie Ps. 18, 10. Da aber dann der folgende Vers, in welchem von der Er-

schaffung der Gestirne die Rede ist, sehr kahl für sich dastehen würde, vergleicht man besser Jes. 40, 22. So paßt auch das לבדו besser. Gegen diese Erklärung kann man das zweite Versglied nicht geltend machen. Denn mit der Ausbreitung des Himmels fällt auch die Scheidung des Gewässers über und unter der Veste zusammen (Gen. 1, 6—8) und es schließt sich daher ganz passend an die Schöpfung des Himmels die Schilderung des über das obere Meer hinschreitenden Gottes. V. 9. Schuf. Manche wurden durch die gewöhnliche Erklärung des נטה im vorigen Verse veranlaßt עשה wie das arab. غشي = verdunkeln zu nehmen, was an sich höchst unwahrscheinlich ist, zu dem חדרי תמן nicht paßt und neben V. 7 eine ungeschickte Wiederholung wäre. V. 11. Sieh er fährt vorüber. Nach der ausführlichen Schilderung der göttlichen Uebermacht (die Ewald mit Unrecht eine „fast allzusehr abschweifende" nennt, da sie ganz und gar zur Sache gehört und alles Folgende von ihr ausgeht) macht der kurze rasche Hinblick auf den unglücklichen Sterblichen hier und im folgenden Verse einen desto schneidendern Eindruck. -- In diesem Verse erscheint Gott als der ungesehen Vorüberziehende, den Untergang Verhängende, im folgenden als der selbst das Urtheil Vollstreckende. V. 12. Er ergreift mich, um mich zu vernichten. — Wer will ihn abhalten, eig. wer will bewirken, daß er umkehrt auf dem Wege den er eingeschlagen. — Was machst du? Die Frage hat den Sinn der Rechenschaftsforderung.

Zweite Strophe V. 13—24.

Schema der Glieder: 4. 4. 4. (Jedes Glied besteht wieder aus 2 Verspaaren.) a) Vor seinem Zorn konnten die gewaltigsten Kreaturen nicht bestehen, geschweige ich, V. 13—16. b) Wenn er seine Uebermacht gegen mich gebraucht, muß ich, selbst wenn ich Recht habe, mich für schuldig erkennen, V. 17—20. c) Dennoch bin ich unschuldig; ich muß es aussprechen, daß Gute und Böse gleicherweise umkommen, ja daß oft genug die Bösen herrschen, V. 21—24.

Am Schluß des letzten Gliedes dieser Strophe berührt Hiob zuerst den Satz, durch dessen nachdrückliche Ausführung er später dem zweiten Kreise des Gesprächs ein Ende macht, den Satz nämlich, daß der Erfahrung gemäß die Bösen oft genug die äußerlich Glücklichsten sind. Man könnte geneigt sein, die ganze Strophe mit geringer Modifikation in der Auffassung des Gedankenzusammenhangs in 2 gleiche Hälften, jede aus 3 Verspaaren bestehend, zu zertheilen; doch bei genauerer Erwägung scheint uns die Dreitheilung richtiger.

V. 13. Gott wendet nicht seinen Zorn, eig. Gott läßt seinen Zorn nicht umkehren, wenn er einmal den verderblichen Lauf begonnen hat. ישיב weis't auf ישיבנו im vorigen Verse zurück. Dennoch fällt ganz unzweifelhaft zwischen V. 12 und 13 der Strophenabschnitt. Denn mit V. 12 schließt der erste Gedankenkreis des Kapitels vollkommen ab, während alles Folgende von V. 13 ausgeht. Auch ist V. 13 dem Gedanken nach keines-

wegs parallel mit V. 11 und 12, sondern vielmehr mit V. 4—10. V 11 und 12 gehen ja speciell auf Hiob, V. 13 ist wieder ein allgemeiner Satz, von dem erst V. 14 ff. die Anwendung auf Hiob gemacht wird. — Rahab's Helfer. Gewöhnlich nimmt man רהב als Abstractum und erklärt: die trotzigen Helfer. Aber dies ist völlig unmöglich, denn es müßte doch vor allen Dingen gesagt werden, wessen trotzige Helfer gemeint seien. Besser Nachmanides: die Helfer des Uebermuths = der Uebermüthigen, der stolzen Reichen: Abstractum pro concreto. Aber auch dies giebt einen matten Sinn, denn man sieht nicht einen so ungeheuern Abstand zwischen den stolzen Reichen und dem Hiob, daß dieser mit dem „geschweige ich" im folgenden Verse fortfahren könnte. Dies weis't vielmehr auf ein allgemein bekanntes Beispiel gebändigter stolzer Geschöpfe hin. Daher versteht Jarchi unter Rahab mit Berufung auf Jes. 30, 7 Aegypter, unter den Helfern dessen Schutzengel, welche beim Durchgang durchs rothe Meer den Aegyptern zu Hülfe kamen, von Gott aber gebändigt wurden. Hieronymus übersetzt qui portant orbem, wahrscheinlich einer jüdischen Ueberlieferung folgend, welche hier an von Gott bezwungene und zum Tragen der Erdsäulen verurtheilte Riesen dachte. Wir erkennen mit Ewald die Spur der richtigen Erklärung der Septuaginta, welche עזרי רהב übersetzen τὰ κήτη τὰ ὑπ' οὐρανόν und auch 26, 12 רהב durch κῆτος wiedergeben. Zweifelhaft ist es, ob sie durch das ὑπ' οὐρανόν die Ungeheuer als einst unter dem Himmel d. h. auf Erden sich befindend, oder als unter dem Himmelsgewölbe (nämlich als Sternbilder) gefesselt bezeichnen wollten. Doch ist Letzteres das Wahrscheinlichere, denn an jener letzten Stelle (26, 12) steht Rahab parallel mit dem Drachen und beides sind von Gott besiegte und als Sternbilder an den Himmel gefesselte Ungeheuer. Nach unsrer Stelle dachte man sich Rahab als von einer mächtigen Schaar oder wenigstens von einer Anzahl andrer gewaltiger Ungeheuer umgeben und mit diesen zugleich von Gott zerschmettert. Den Namen erklärte man sich unzweifelhaft nach hebräischer Etymologie als Bezeichnung des Trotzigen. Daß man, indem man die Sage auf das personificirte Aegypten übertrug, zugleich an den angeblich ägyptischen Namen Rif (Burckhardt's Nubien S. 437 arabic proverbs n. 139) anknüpfte, wie Ewald bei Ps. 87, 4 vermuthet, scheint uns nicht nur wegen des doch immer großen Unterschiedes zwischen Rahab und Rif zweifelhaft, sondern es verliert vollends alle Wahrscheinlichkeit durch die Wahrnehmung, daß die Araber noch jetzt durch das Wort rîf nach der Etymologie ihrer eignen Sprache das Nilthal nur als fruchtbares Weideland bezeichnen (die Wurzel ist راف pastum fuit pecus in regione consita), während ein Wort rîf bis jetzt weder im Koptischen noch im Altägyptischen nachgewiesen ist. V. 14. Mit wohlgesetzter Rede vor ihn käme, wörtl. daß ich meine Worte bei ihm (= vor ihm, vgl. V. 2 oder auch im feindlichen Sinne wie Ps. 55, 19; 94, 16) auswählte d. h. weislich setzte. V. 15. In צדקתי und אענה ist die Consecutio temporum zu beachten, eben so im folgenden Verse

in קראתי woran sich ויענני schließt, und לא אאמין. V. 16. Würd' ich nicht glauben. Ich würde meinen eignen Sinnen nicht trauen, wenn ich aus seiner Antwort sähe, daß er es der Mühe werth hielte meine Stimme zu hören. Die Worte schildern die Kluft, die Hiob zwischen Gott und sich selbst befestigt glaubt, die sich aber am Ende als nicht vorhanden erweis't. V. 17. Der im Sturm mich erhascht. Grammatisch möglich ist es, diesen und den folgenden Vers mit Perissolides bedingungsweise zu fassen und mit den beiden vorhergehenden zu coordiniren: Der, wenn ich widerspräche, im Sturm mich erhaschen würde u. s. w. Aber der Eindruck von V. 16 würde dadurch im Grunde geschwächt und V. 17 und 18 schildern nichts weiter als was den Hiob schon betroffen hat (vgl. 30, 22). שוף erklären die alten Versionen und Rabbinen = zermalmen, aber diese Bedeutung läßt sich an allen den 3 Stellen, wo es vorkommt (hier, Gen. 3 und Ps. 139) nur auf gezwungne Weise halten. Coccejus im Lexicon erklärte es für synonym mit שאף, nach etwas schnauben, haschen, was an allen 3 Stellen paßt. Schultens (der übrigens selbst in der Uebersetzung die althergebrachte Bedeutung beibehielt) verglich das arab. ساف, was sowohl mit med. و als ا vorkommt, und die Stelle des Schol zum Div. Hud.: Verbum ساف est venatus fuit feram; origo autem sita est in odore attracto, quando quidem venator [i. e. canis venator, denn dies kann سايف wie سيّاف, سيوف bedeuten] auram trahendo venationem exercet. V. 19. Aus dem so eben (V. 17. 18) geschilderten Jammer giebt es weder durch Gewalt noch durch Recht einen Ausweg, denn in beiden Beziehungen kann niemand gegen Gott aufkommen. — Kommt es auf Kraft an. Die Trennung des כח von dem אמיץ ist nicht gegen die Accente, da diese ja auch אמיץ mit הנה verbinden. Die beiden ersten Worte als Status constructus zu nehmen scheint uns matt. — Siehe da den Gewaltigen. Im Grundtext wird hier Jehova selbst redend eingeführt, indem er von sich selbst sagt: Siehe da ein Gewaltiger! eben so wie er im zweiten Gliede spricht: Wer will mich vorladen? Wir können dies im Deutschen nicht nachahmen. Denn wollten wir übersetzen: „Kommt es auf Kraft an, so spricht er: siehe da ein Gewaltiger", so wäre dies unerträglich schleppend; ohne das Einschiebsel aber würden die Worte jedenfalls mißverstanden. — Möglich wäre es, beides, sowohl das אמיץ הנה als das מי יועידני als Worte Hiob's zu nehmen; da aber Gott hier als der Anzuklagende erscheint, paßte es nicht wohl, wenn Hiob fragt: Wer wird mich vorladen? denn wenn ein Dritter als Richter gemeint wäre, so würde man die Frage erwarten: wer wird uns vorladen? vgl. V. 33. V. 20. Es wird die Folge gezogen aus dem vorhergehenden Verse: Wenn der so übermächtige Gott mit mir rechten wollte, würde ich in der Angst mich selbst verdammen. So muß ich schon Unrecht behalten und kann dem über mich verhängten Elend (V. 17. 18) nicht entrinnen. Treffend Schultens: Habet

sensum, quo altius scandi nequit, hoc in genere: quem in animo, tantos fluctus volvente, exortum fuisse, nil mirum. — Verdammt er mich. Die Hiphilform יעקשני (vgl. 1 Sam. 17, 25) weis't wie das parallele הרשיע auf eine causative Bedeutung hin = jemanden als עִקֵּשׁ, als einen verkehrten hinstellen; so Hieronymus: pravum me comprobabit. Dann aber ist auch das einfachste, in יעקשני eben so wie in ירשיעני mit Jarchi und Gersonides פי als Subjekt zu nehmen. Viel härter ist es, mit Mercerus Gott als Subjekt zu setzen und zu erklären: Gott verurtheilt mich, oder gar mit Neueren: Gott verdreht meine Sache. — Mit diesem Verse schließt das zweite Glied dieser Strophe. Die Unmöglichkeit bei Gott Recht zu finden ist hier noch stärker als am Schluß des ersten Gliedes (V. 15. 16) ausgedrückt. V. 21. Ich bin unschuldig — nicht frag' ich nach meiner Seele. Die hebräischen Worte sind vieldeutig. תם kann wie gewöhnlich integer bedeuten, oder (was freilich nach dem תם = integer im vorhergehenden Verse doppelt unwahrscheinlich ist) als Participium von תמם = consumptus. תם אני ist entweder wie V. 20 abgekürzter Bedingungssatz oder Aussage. ידע kann entweder in ursprünglicher oder in intensiver Bedeutung (letztres wieder in verschiedner Weise) stehen. לא ארע und das Folgende kann sowohl Aussage als Frage sein. Darnach sind sehr verschiedne Combinationen versucht worden, von denen allen aber neben der von uns vorgezogenen nur noch eine in Betracht kommen kann, wornach man erklärt: „Bin ich unschuldig, so werd' ich meine Seele nicht kennen, werde mein Leben verwerfen" d. h. Gott gegenüber würd' ich doch in der Betäubung des Schreckens mich selbst und mein Recht nicht mehr erkennen, ich würde mich trotz meines Rechts des Todes schuldig sprechen und so mein Leben verwerfen. Der Vers wäre so genau parallel dem vorhergehenden. Aber dabei scheint uns die Wiederholung des תם אני in demselben Sinne schwach; auch erwartet man vor den starken Ausdrücken in den folgenden Versen eine auf die Gefahr der Vernichtung hin Gott gegenüber gewagte Versicherung der eignen Unschuld. Eine solche enthält der Vers nach der von Schnurrer vorgetragenen, auch von uns in der Uebersetzung vorgezogenen Erklärung. Bei dieser giebt gerade die Wiederholung des תם אני in verschiedner Beziehung dem Gedanken einen großen Nachdruck: Ich bin doch unschuldig. לא ארע ist synonym mit אמאם, indem ידע wie Gen. 39, 6 intensive für „sich um etwas kümmern" steht. V. 22. Es ist mir eins, ob ich lebe oder sterbe, darum wage ich ohne Rückhalt auszusprechen u. s. w. Nach Ewald's Bemerkung entspricht V. 21 a dem V. 22 b, und V. 21 b dem V. 22 a. Weniger leicht schließt bei der von uns gewählten Auffassung des vorhergehenden Verses sich die andre Erklärung an, die bei den Rabbinen und schon beim Chaldäer sich findet: = הדא מכילא היא, es ist ein Maaß für die Guten und Bösen; es ist alles eins, ob man fromm oder gottlos ist, das hab' ich an mir selbst erfahren, darum sprech' ich rücksichtslos es aus: den Unschuldigen und den Ruchlosen vertilgt er auf

gleiche Weise. V. 23. Dieser und der folgende Vers geben 2 Beispiele von der scheinbaren Gleichgültigkeit, mit der Gott den Frommen eben so wie den Gottlosen untergehn läßt. — Die Geißel. Es ist eine große Landplage, Pest, plötzlicher feindlicher Ueberfall u. dgl. gemeint, wodurch eben Unschuldige und Ruchlose ohne Unterschied hingerafft werden. — Der Versuchung der Unschuldigen. Manche leiten nach dem Vorgange des Targum מסה von מסס (6, 14) ab und übersetzen „des Leidens der Unschuldigen". Aber sonst kommt מסה nur als Substantivum verbale von נסה vor und in dieser Bedeutung paßt es auch hier ganz vorzüglich. Denn obgleich Hiob die Landplagen als für alle Menschen gleich verderblich schildert, so liegt es doch ganz in seiner Absicht, das Harte und Versuchende derselben für den Gerechten, den sie nicht wie den Bösen als verdiente Strafe treffen können, besonders hervorzuheben. Einer so schweren Versuchung für den Gerechten spottet Gott. Bestätigt wird diese Auffassung auch durch den folgenden Vers, der ein Verhältniß hinstellt, welches gerade auf dem Gerechten schwer lastet. V. 24. In diesem zweiten Beispiel liegt eine Steigerung, insofern hier wenigstens ein Theil der Bösen von dem allgemeinen Untergange ausgenommen, ja sogar als denselben über die Frommen verhängend erscheint. — Die Erde, nicht bloß ein einzelnes Land. Daß Hiob seine traurige Wahrnehmung in größter Allgemeinheit ausspricht, ist ganz natürlich. Wie der Dichter dazu kommen konnte, eine solche Anschauung, die ohne Zweifel besonders auf das mit dem Heidenthum verbundene Verderben gerichtet ist, seinem Helden in den Mund zu legen, haben wir in dem 5. Kap. der Einleitung zu zeigen versucht. — Ihrer Richter Antlitz verhüllt er, so daß sie das Recht nicht mehr sehen. Gott läßt die Unthaten der bösen Herrscher nicht bloß zu, sondern straft sie selbst durch immer größere Verblendung, verhärtet ihr Herz und bringt so unsägliches Unglück über viele Menschen. — Wenn nicht Er, wer ist es denn. Ein Kennzeichen des lebendigen Gottes ist es, daß er nicht bloß gehen läßt, sondern selbst handelt. Hiob hat es also nicht mit einer Naturmacht außer Gott, sondern mit Gott selber zu thun.

Dritte Strophe V. 25 — 35.

Schema der Glieder: 4. 3. 4. (Die 4 zerfällt beidesmal in 2. 2.)

a) Meine Zeit flieht unaufhaltsam vorüber und Gottes Strenge läßt mich auch nicht einmal für kurze Zeit Erholung finden, V. 25 — 28. b) Alle meine Bemühungen meine Unschuld darzuthun sind doch vergeblich, ich muß einmal als schuldig dastehn, V. 29 — 31. c) Denn Gott ist ja nicht meines gleichen, noch steht ein dritter als Höherer über uns; wollte er seine Uebermacht gegen mich nicht gebrauchen und mir Ruhe lassen, so wollte ich mich schon rechtfertigen, V. 32 — 35.

Die vorige Strophe schloß mit dem Hinblick auf das auf Erden ohne Rücksicht auf Gut und Böse herrschende Elend. Er besinnt sich, ob er hinsichtlich seiner selbst nicht zu viel gesagt. Aber es ist ja klar, daß sein unglückliches Dasein sich dem Ende zuneigt, ohne daß auch nur eine kürzere

Frist der Erholung, geschweige eine völlige Befreiung aus dem Jammer zu hoffen ist. Und so kommt er auf den vorhin behaupteten Satz zurück, daß er, ob er sich gleich sehr wohl rechtfertigen könne, doch durch die furchtbare Macht des Leidens, welches ihn dem Scheine nach als Strafe treffe, als schuldig dastehen müsse.

V. 25. Meine Tage. Die Tage sind hier wieder auf kühne Weise personificirt. Sie fliehn vorüber wie Läufer, wie Schiffe, wie Raubvögel, die man in diesem Augenblick sieht und im nächsten schon aus dem Gesichte verliert. Sie eilen vorüber, ohne daß sie etwas Gutes, Erfreuliches zu sehen bekamen. Die Häufung verschiedner Bilder für dieselbe Sache drückt wie immer das Gewicht aus, das diese für den Redenden hat. Man hat mit Recht bemerkt, daß die drei verglichenen Gegenstände als das schnellste auf der Erde, im Wasser und in der Luft zusammengestellt sind. V. 26. Gleich Rohrschiffen. Das עם ist das der vergleichenden Nebeneinanderstellung. Die natürlichste Erklärung des אבה scheint auch uns die Hiller's im Hierophytikon: אבה = أَبَاءٌ, collectivisch أَبَاءَةٌ, Rohr, Papyrusschilf, vgl. Jes. 18, 2. Daß solche leichte Papyrusschiffe sich auch durch besondre Schnelligkeit ausgezeichnet haben, ist ohne Grund bezweifelt worden. V. 27. Sprech' ich, wörtl. wenn meine Rede oder mein Gedanke ist u. s. w. — Meinen Unmuth, wörtl. mein Gesicht d. h. mein finstres Gesicht. V. 28. Doch muß ich fürchten. Wenn ich in Augenblicken des nachlassenden Schmerzes (denn an solche ist bei dem vorhergehenden Verse zu denken) mir selbst Muth einspreche und mich selbst ermuntre, meines Elends nur einmal zu vergessen, so kann ich doch mich der Furcht nicht erledigen, daß alle meine Qualen bald in der frühern Stärke wiederkehren, denn ich weiß ja gewiß, daß Gott mir das Leiden, das er mir wie eine Strafe aufgelegt hat, nie ganz abnimmt. V. 29. Ich bin einmal verdammt, ich muß einmal schuldig vor Gott dastehn, alle meine Bemühungen mein Recht darzuthun würden ganz vergeblich sein. Das ist der ganz unzweifelhafte Sinn dieser Worte, die sich eng an das vorhergehende לא תנקני anschließen. Der neue Gedanke ist der, daß Hiob, eben weil es ganz vergeblich ist, gar nicht erst versuchen will sein Recht vor Gott darzuthun. Daß er es nachher, durch das unüberwindliche innere Bedürfniß getrieben, dennoch versucht, ist psychologisch vollkommen natürlich. Eben so sagt Hiob oben V. 14, er werde Gott nicht antworten, und antwortet nachher doch. Ganz anders erklärt Ewald diesen Vers, nämlich: „Ich mag immerhin schuldig „werden", indem ich mich frei gegen Gott ausspreche, mag immerhin eine Schuld begehn in der Unschuld Vertheidigung! Wozu das vergebliche Bemühn, etwa mit einem vorsichtigen, demüthigen Worte mich zu vertheidigen?" Aber dieser Sinn liegt nicht einfach in den Worten, sondern kann nur auf gezwungne Weise hineingetragen werden. V. 30. Wenn ich mit Schnee mich wüsche d. h. wenn ich noch so gründlich meine Unschuld

darthäte. Der Schnee, der besser reinigt als Wasser, und die Lauge zeigen eine recht sorgfältige Reinigung an. So wird von den letzten Worten des vorigen Verses חבל איגע hier das איגע und V. 31 das חבל weiter ausgeführt. V. 31. Du stürztest mich dann doch in die Grube. Dies geht auf das thatsächliche Verdammungsurtheil, welches Gott durch das fortdauernde, ja immer zunehmende Leiden Hiob's auszusprechen scheint. Daß meine Kleider vor mir ekelte. Die Kleider sind personificirt; das Bild ist klar, es steht dem der Reinigung im vorhergehenden Verse gegenüber. Der Sinn ist zunächst ein geistiger, nämlich der der göttlichen Verdammung, wie schon Aben Esra bemerkt. Dabei ist aber nicht ausgeschlossen die Anspielung auf den Schmutz, die Schwären und Krusten des aussätzigen Leibes, der bei seiner unförmlichen Aufgeschwollenheit schwer zu bekleiden ist, vor dem also die Kleider einen Abscheu zu haben scheinen. Diese Anspielung ist um so passender, da das gemeinte Verdammungsurtheil Gottes, wie schon bemerkt, ein thatsächliches, also eben in der Fortdauer der schrecklichen Krankheit sich darstellendes ist. — Andre erklären: daß meine Kleider (nachdem sie in der Grube befleckt wären) mich zum Abscheu, zum Gegenstand des Ekels machten. Aber man sieht nicht ein, wie bei dem in die Schlammgrube Gestürzten bloß die Kleider und nicht er selbst als besudelt hervorgehoben werden; auch in dem entsprechenden Bilde des 30. V. ist nicht von einem Waschen der Kleider, sondern des Leibes, der Hände die Rede. Dazu kommt, daß das Piel תעב nicht bloß im Hiob (19, 19; 30, 10), sondern auch sonst nur in der Bedeutung „Abscheu wovor haben" vorkommt. Die causative Bedeutung paßt auf Ez. 16, 25 (welche Stelle man allein für sie anführt) nicht so gut als die gewöhnliche [ותתעבי את יפיך, und du verabscheutest deine Schönheit, nämlich thatsächlich indem du sie schänden ließest]. V. 33. Es ist nicht. לא יש ist stärker als אין. Der Gleichklang mit dem Anfang des vorhergehenden Verses לא איש ist nicht unabsichtlich. Die LXX lasen wahrscheinlich לו statt לא; sie übersetzen: εἶθε (Vatic. εἴγε) ἦν ὁ μεσίτης. V. 34. Nehm' er nur hinweg. Der Jussiv giebt dem Satz eine conditionale Stellung. V. 35 Ein solcher bin ich nicht, das weiß ich, wörtl. so bin ich nicht bei mir d. h. vor mir selbst, vor meinem eignen Bewußtsein. Am leichtesten erklärt man mit Aben Esra und Gersonides: vor meinem eignen Bewußtsein bin ich nicht der Schuldige, für den ihr mich haltet. — Andre ergänzen mit Schultens, ich bin nicht so, daß ich mich vor ihm fürchten müßte.

Vierte Strophe K. 10 V. 1—12.

Schema der Glieder: 3. 4. 5 (Die 4 ist in 2. 2, die 5 in 2. 2. 1 getheilt.)

a) Mir liegt an meinem Leben nichts, darum will ich auf jede Gefahr hin Gott fragen, warum er mich verdammt und ob es ihm wohl anstehe, gegen mich, das Werk seiner Hände, so grausam zu verfahren, V. 1—3. (Die erste dieser beiden Fragen wird nun in dem zweiten, die andre in dem dritten Gliede unsrer Strophe weiter behandelt.) b) Verdammt er mich, weil er wie ein kurzsichtiger

Mensch die Wahrheit nicht durchschaut oder weil er, wie ein kurzlebender Mensch, im Fall einer Beleidigung mit der Strafe eilen muß? Beides ist nicht denkbar, V. 4—7. c) Und wie stände es Gott an, mich so grausam zu vernichten, da er mich wunderbar bereitet und mir von früh auf so viel Gutes erwiesen hat? V. 8—12.

Das „Und dennoch" des 22sten Verses im vorigen Kapitel kehrt im Anfang dieser Strophe mit verstärkter Gewalt wieder. In den beiden Fragen, die in dem ersten Gliede ausgesprochen und in den 2 folgenden Gliedern weiter ausgeführt sind, ist das völlig Unbegreifliche des über Hiob verhängten Leidens treffend gezeichnet. Weder in der Beschränktheit des göttlichen Wissens und Könnens, noch in einem Mangel der göttlichen Liebe kann es seinen Grund haben, denn beides setzt einen Widerspruch in das göttliche Wesen selbst, und doch bietet sich kein andrer Erklärungsgrund dar. In dieser Strophe wird also der scheinbare Widerspruch in Gottes Wesen, über dessen Bedeutung wir im 3. Kap. der Einleitung geredet haben, mit besondrer Schärfe entwickelt. Der tiefe Schmerz scheint den Leidenden scharfsinnig zu machen (vgl. Kap. 3). Charakteristisch ist es dabei, daß gerade indem Hiob an die göttliche Güte sich erinnert, mit der sein gegenwärtiges Leiden unvereinbar scheint, seine Klage wieder zum Gebet versucht, gerade wie in der vierten Strophe seiner vorigen zweiten Rede (vgl. die einleitende Bemerkung zu eben dieser Strophe). Das dort Gott vorgehaltene „Gedenke" (Kap. 7 V. 7) ist genau parallel dem „Gedenke" in unserm 9ten Verse, sowohl äußerlich in der Weise, wie es sich dort und hier an einen vorangehenden Vers (7, 6 und 10, 8) anlehnt, als auch innerlich in der Stellung zu dem Gedanken- und Gefühlsgange der beiden betreffenden Reden. Dies wird durch die folgende Strophe noch klarer werden

V. 1. Mich widert mein Leben an. נקטה wahrscheinlich von נקט, was sich auch im Chaldäischen findet. Möglicherweise auch abgekürztes Niphal von קוט oder קטט. — So mach' ich denn Luft, eig. so will ich denn loslassen über mich meine Klage, daß sie sich fessellos über mich ergieße. עלי bezeichnet nicht den Gegenstand der Klage, sondern dies, daß sie in ihrer Aeußerung den ganzen Hiob ergreifen, in seinem ganzen Wesen sich darstellen soll. — So red' ich denn. Die Art wie das im vorhergehenden Verse (9, 35) im Zusammenhange der Bedingung stehende אדברה hier als Versicherung und Selbstaufforderung wiederkehrt, entspricht der Wiederholung des תם אני in verschiedner Beziehung V. 20 und 21 des vorigen Kapitels. V. 2. Verdamme mich nicht. Es ist wieder die thatsächliche, die Vollstreckung des Urtheils mit einschließende Verdammung gemeint. Die Bitte „Verdamme mich nicht" ist das Allgemeinere, an welches sich im zweiten Gliede dieses Verses und im folgenden Verse jene beiden Fragen anschließen: Was könnte dich bestimmen mich zu verdammen? und wie wolltest du das Werk deiner Macht und Güte verdammen? V. 3. Steht es dir wohl. And.: Machte es dir Freude? was aber weniger

passend ist. — Ueber den Rath der Ruchlosen leuchtest. Zurückbeziehung auf 9, 24. Der Gegensatz scheint nicht richtig, da ja auch die Gottlosen das Werk seiner Hände sind. Aber sie sind dies eben nicht als Gottlose: der Fromme kann in einem andern Sinn sein ganzes Wesen als aus Gott herstammend und daher auf die zeitlichen Wohlthaten Gottes in einem andern Sinn sich angehörig betrachten als der Gottlose. V. 4. Fleischesaugen. בשר bezeichnet die menschliche Natur nicht überhaupt, sondern in ihrer Beschränktheit, im Gegensatz zu רוח Jes. 31, 3: der Keim zu dem Paulinischen Begriff der σάρξ. V. 5. Sind wie eines Menschen Tage deine Tage. Viele erklären die Worte synonym mit dem vorhergehenden Verse, indem sie das kurze Leben als Grund der mangelnden Weisheit fassen, vgl. 4, 21; 8, 9. Aber besser nimmt man mit mehreren Rabbinen einen neuen Gedanken an, der am besten durch eine von Wolfson angeführte Stelle aus dem Sifri (zu Deut. 32, 40) erläutert wird. Dort wird Gott so redend eingeführt: ואמרתי חי אנכי לעולם והיה בידי להפרע מן הרשעים מיד אבל אני חי לנצח ואיני ממהר לפרוע. מלך בשר ודם ממהר לפרוע כי ירא פן ימות הוא או איבו אבל אני חי לעולם. d. h. Und ich sage: ich lebe ewig. In meiner Hand steht es den Bösen sogleich zu vergelten, aber ich lebe ewig und eile nicht mit der Vergeltung. Ein König von Fleisch und Blut eilt mit der Vergeltung, denn er fürchtet, daß er oder sein Feind sterbe, ich aber lebe ewig. — Nur bei dieser Auffassung sind auch die Worte „und niemand aus meiner Hand rettet“ V. 7 an ihrer Stelle. V. 6. Daß du suchst nach meiner Schuld. Hier erscheint das gegenwärtige Leiden als eine thatsächliche rechtliche Untersuchung, als Inquisition, als Tortur, worauf noch ein letztes schrecklichstes Leiden als verdammendes Endurtheil folgen wird. V. 7. So du doch weißt, eig. zu deinem Wissen hinzu, bei deinem Wissen, dies ist dann so viel als trotz deines Wissens. ואין kann entweder mit על דעתך oder mit לא ארשע coordinirt sein. Letzteres ziehen wir vor. Das erste Glied dieses Verses geht auf V. 4, das zweite auf V. 5 zurück. V. 8. Gebildet und gemacht. In עצב liegt die sorgfältige kunstvolle Bildung. Verstärkt wird dieser Begriff durch den Zusatz „alles an mir“, wörtl. allzumal ringsum (haben deine Hände mich künstlich bereitet). Der Schluß dieses, wie des folgenden Verses wird passender als Frage denn als Ausruf genommen. V. 9 ist synonym mit dem vorhergehenden. Das gedenke drückt die Innigkeit aus, mit der Hiob das im V. 7 Ausgesprochne vorhält. Dies Bild des Töpfers verstärkt die Vorstellung des sorgfältigen, kunstvollen Bildens. Wenn Gott den Menschen, sein kunstvollstes Werk, so rücksichtslos selber zerstört, so erscheint dies gerade so widersinnig, als wenn der Töpfer ein mit besondrer Liebe durch ihn gebildetes Gefäß muthwillig zerschlagen wollte. — Mit Unrecht haben manche in diesem, andre in dem folgenden Verse, noch andre in beiden eine Beziehung auf den niedrigen, armseligen Ursprung des Menschen, wie ihn Plin. (H. N. 7, 7) schildert,

erblicken wollen. Dergleichen ist dem Zusammenhange dieser Stelle ganz fremd. V. 10. Hier und im folgenden Verse wird die künstliche Bildung des Menschen im Einzelnen nachgewiesen. Viele erklärten den 10ten Vers von der Zeugung, den 11ten von der Bildung der Frucht im Mutterleibe, wobei man dann in dem erstern zu verschiedenen Zeiten verschiedne Zeugungstheorien zum Theil in höchst sonderbarer Weise wiederfinden wollte. Daß die Zeugung in ihrer ein neues Leben schaffenden Macht ein Werk Gottes genannt wurde, das würde, wie Scheuchzer in der Physica sacra Jobi zeigt, ganz passend erscheinen; wie denn unsre Stelle und die ähnliche im 139sten Psalm den Sinn bezeichnen, in welchem sich die Naturforscher mit diesen Dingen beschäftigen sollten. Mit Recht bemerkt aber Seb. Schmidt zu unserm Verse: Mihi videtur Jobus hic considerandus, quatenus jam aliquis foetus dici potuit. Dicit enim: Fudisti me, Jobum scilicet, atqui semen maternum (vel paternum) seorsim existens non potuit sane Jobus dici. Quin nec semen maternum et paternum conjunctim et in se intelligi debere puto, nisi quatenus jam foetum faciunt commixta, sed nondum foetum solidatum. Die letzten Worte beziehen sich auf die im Alterthum sehr verbreitete Ansicht von der Zeugung, welche Lactantius (de opif. Dei 12) mit folgenden an unsre Stelle erinnernden Worten angiebt: Ajunt Varro et Aristoteles, si semen feminae recte cum virili mistum sit, utraque concreta et simul coagulata informari. (Etwas anders Plin. H. N. 7, 13.) Eine ähnliche Vorstellung kann möglicherweise unser Dichter gehabt haben, aber eine bestimmte Hinweisung auf dieselbe findet sich in unsrer Stelle nicht. Vielmehr ist hier nur von dem schon vorhandnen Fötus als der weißen, feuchten Masse die Rede, welche sich allmählig zu einzelnen Theilen des menschlichen Organismus verdichtet. Diese Verdichtung der weißen Feuchtigkeit wird mit dem Gerinnen der Milch zu Käse verglichen. — Die Imperfecta hier und im folgenden Verse stehen als Vergegenwärtigung des Vergangenen (vgl. 3, 3. 11); sie mit Ewald wie unser Präsens als Bezeichnung des immerwährend Geschehenden zu nehmen (weil ja dasselbe bei allen Menschen eintritt), scheint uns nicht richtig, da dem Zusammenhange die allerindividuellste Beziehung auf Hiob selbst wesentlich ist. V. 11. Mit Haut und Fleisch — mit Gebeinen und Sehnen. Hierzu Grotius: Hic ordo est in genitura: primum pellicula fit, deinde in ea caro; duriora paulatim accedunt. — Durchflochten, wörtl. mit d. h. aus Gebeinen und Sehnen hast du mich geflochten. Dies scheint uns die einzig richtige Erklärung des תשככני:. Das Dal שוך hat 1, 10; Hos. 2, 8 bestimmt die Bedeutung: umzäunen, einen Zaun aus Dornen flechten wie das arab. شَاكَ; daran schließt sich die des Flechtens überhaupt. Dem Sinne nach richtig übersetzt daher Hieronymus compegisti, der Targum אשתיתני. — Die Neuern (wie Gesen., de Wette, Ewald, Umbr., Hirz., Hilgenf.) übersetzen ziemlich allgemein mit Coccejus „weben“. Aber diese Bedeutung läßt sich weder sprachlich begründen, noch ist sie sachlich passend,

denn selbst im Fötus sind die werdenden Knochen und Sehnen zu starke Theile, um auf sie das Bild des Webens anzuwenden. Eben so wenig hat die andre Auffassung „bedecken" für sich, da man nur das verwandte סכך, שכך (Exod. 33, 22) für sie anführen kann, in sachlicher Beziehung aber schon Seb. Schmidt mit Recht bemerkt, daß Knochen und Sehnen nicht eine Decke des menschlichen Körpers genannt werden können. Wenn die einen, wie Gersonides, sich damit helfen, daß sie an eine Bedeckung der innern edeln Theile, wie des Herzens denken, die andern damit, daß sie bedecken = „stützen, einen Halt geben" erklären, so scheint uns beides gleich gezwungen. V. 12. Hast Leben und Gnade an mir gethan, d. h. hast Leben und Gnade mir geschenkt; wir können aber recht wohl mit Luther das Zeugma im Deutschen beibehalten. Leben geht auf die Geburt, Gnade auf die mit dem Leben zugleich geschenkten Güter. Dazu gehören auch die virtutum seminaria, an welche Th. Aquinas, freilich mit falscher Deutung des חסד von dem donum misericordiae, hier denkt. — Mit dem Leben, von dessen Erhaltung in der zweiten Vershälfte zunächst die Rede ist, wurden auch die Gnadengüter zugleich erhalten bis auf die Zeit, von welcher in der folgenden Strophe die Rede ist.

Fünfte Strophe V. 13 — 22.

Schema der Glieder 5. 5. Die erste 5 in 3. 2, die zweite in 2. 3 getheilt.

a) Aber bei all den Wohlthaten hattest du im Sinne durch hartes Gericht über meine Sünden mich zu Boden zu drücken, V. 13—15, und wenn ich doch einmal das Haupt zu erheben wagte, mich noch grausamer anzufeinden, V. 16. 17. b) Hattest du aber solches im Sinn, warum schenktest du mir dann das Leben, warum ließest du mich geboren werden? V. 18. 19. Wenigstens sollte mir Gott doch ein wenig Ruhe gönnen, ehe ich in das ewige Dunkel herniederfahre, V. 20—22.

So eng der Anfang dieser Strophe mit dem Schluß der vorigen zusammenhängt, so unzweifelhaft scheint uns die Strophenabtheilung zwischen V. 12. u. 13. Wir sahen ja bei der vorigen Strophe, wie V. 8—12 als weitere Ausführung von V. 3 sich ganz eng an das Vorhergehende anschließen. Und es wäre hinwiederum eine ganz falsche Auffassung, wenn man sich V. 8—12 so gesprochen dächte, daß Hiob dabei schon im Sinne gehabt hätte die herben Vorwürfe V. 13—17 hinzuzufügen. Vielmehr enthalten jene Worte eine wirkliche Hinwendung zu Gott, wie durch die in der Einleitung zu der vorhergehenden Strophe bemerkte Parallele (Kap. 7, 7 ff.) noch klarer wird. Eben so wie dort wird aber das keimende Vertrauen, wie es sich in dem „Gedenke" (7, 7 und 10, 9) ausspricht, durch die Verzweiflung des Schmerzes gleich wieder unterdrückt und letztre bricht nur um so gewaltsamer hervor. Eben so wie dort schlägt die kaum ausgesprochne Bitte in ihr Gegentheil, den herben Vorwurf, um. Wir verweisen auf die Einleitung zu der in dieser Beziehung mit der unsrigen genau parallelen fünften Strophe der zweiten Rede Hiob's. — Der Zusammenhang der beiden Glieder unsrer Strophe ist schon durch den oben angegebnen Ge-

dankeninhalt vollkommen klar. Das Leben mit all dem Guten, das es früher mir bot, war ein schlechtes Geschenk, wenn es mit einem solchen Jammer enden sollte! Die göttliche Güte war keine Güte, wenn eine solche Härte hinter ihr lauerte! In diesem nicht nackt ausgesprochenen, aber verständlich genug angedeuteten Gedanken zeigt sich im Verhältniß zu der vorhergehenden Rede eine neue Steigerung der Bitterkeit. — Von den beiden Theilen des zweiten Gliedes weis't der eine (V. 18. 19) auf die erste, der andre (V. 20—22) auf die zweite Rede Hiob's zurück. Denn in V. 18 und 19 ist wie im dritten Kapitel (vgl. dort besonders V. 11—19) der Wunsch, gar nicht zum Leben gelangt zu sein, ausgesprochen; und V. 20—22 enthalten denselben Gedanken, in welchen die Klagen des sechsten und siebenten Kapitels auslaufen, den Gedanken nämlich, warum Gott dem kurze Zeit Lebenden, bald in die ewige Nacht Hinabfahrenden nicht wenigstens eine kurze Ruhe und Erholung von den immerwährenden, unerträglichen Schmerzen vergönne (vgl. K. 7 V. 7—21). So behauptet hier Hiob schließlich sein Recht zu den schon vorher ausgesprochenen Klagen, während diese in dem Zusammenhange mit dem gegen Bildad geltend gemachten Satze, daß es für den Menschen Gottes Uebermacht gegenüber kein Recht gebe, eine neue Schärfe erhält.

V. 13. Aber dieses bargest du. Die Worte können wegen des folgenden ידעתי nicht wie der Schluß von V. 8 und 9 als Frage genommen werden. — Vorhattest. Das עם hier wie 23,14; 27,11. V. 14. Wolltest du auf mich lauern. Dies ist eben das, was Gott vorhatte. Das Präteritum ושמרתני steht wegen des ו, sonst würde es im Futurum stehen wie das folgende תנקני. V. 15. Bin ich schuldig. Ewald nimmt wie Seb. Schmidt רשעתי vom Freveln und vorsätzlichen Sündigen und findet den göttlichen Rathschluß seiner Vernichtung (V. 14—16) als schreckliches Trilemma, als hartes dreifaches Netz bezeichnet, und zwar in folgender Weise: 1) wenn er aus Irrthum einen Fehler beginge (dessen Möglichkeit er nicht läugnen mag), sollte er aufs schärfste bewacht und zum Geständniß genöthigt werden, V. 14. 2) Wenn er Unrecht thäte (d. i. absichtlich und schwer sündigte, was er aber aufs feierlichste läugnen muß), so solle er wie billig gezüchtigt werden, aber auch wenn er Recht hätte, solle er wie ein Schuldiger erscheinen, das Haupt nicht frei und stolz zu erheben wagen, und 3) wenn er dennoch das so tief verhöhnte und gebeugte Haupt erheben wollte, so würde Gott, über den Widerstand erzürnt, auf's Neue die schwersten Leiden über den Unglücklichen senden und wie ein Löwe ihn jagen. Wir haben diese Auffassung ausführlich angeführt, weil sie in der That eine scharfsinnige, auf den ersten Blick viel für sich habende Combination ist. Dennoch müssen wir sie auf's Entschiedenste verwerfen, denn es ist dabei sowohl die Unterscheidung zwischen רשע und חטא in der angegebnen Weise in diesem Zusammenhange höchst gezwungen, als auch im 15. V. die Erwähnung der Möglichkeit des Rechtes neben der des Unrechtes völlig über-

flüssig und die Kraft des angeblichen Trilemma's brechend. — רשע steht offenbar, wie schon Schultens bemerkt, sensu judiciali, eben so wie 9, 29 (vgl. auch 9, 20), und der Zusammenhang ist folgender: V. 14 ist ausgesprochen, daß Gott bei den dem Hiob früher erwiesenen Wohlthaten im Sinne hatte, auf alle seine Sünden zu lauern und keine ungestraft zu lassen; dabei sind nun V. 15 die beiden Möglichkeiten gesetzt: entweder wird Hiob schuldig oder unschuldig befunden, in beiden Fällen, so klagt er, trifft ihn dasselbe traurige Schicksal. — Jammer schauend. Das ראה ist als st. constr. von רָאֶה oder רְאֵה zu fassen; schwerlich haben auch die Masoreten, wie Ewald meint, die Formen שבע und ראה als Imperative im Sinn einer Anrede an Gott genommen. Wenn eine solche Adjektiv-Form wie רָאֶה bei einem Verb. transit. mißlich scheinen sollte, müßte man mit Ewald רֹאֵה lesen, man vergl. aber נֵכֶה Ps. 35, 15, was aller Wahrscheinlichkeit nach transitiv zu fassen ist (נָכָה kommt im Qal nicht vor, ist aber wahrscheinlich wie das arab. نكى ursprünglich transitiv; das intransitive נָכֵא und נָכֶה beweis't nichts dagegen; denn auch קָצֶה ist das Abgeschnittene = das Ende und die volle Zahl; קְצֵה dagegen in der Formel אין קצה ל transitiv). V. 16. Richt' ich mich auf, wörtl. erhebt es sich, nämlich das Haupt. Diese zuerst von Coccejus vorgetragene Erklärung ist die einzig natürliche. — Wie einen Löwen jagst du mich. LXX: ἀγρεύομαι ὥσπερ λέων. Wenn er einmal das Haupt aufrichtet, so wird er sogleich, als wäre er ein wüthiger Löwe, von Gott verfolgt, ergriffen und niedergebeugt. Das Bild des Löwen steht wie 7, 12 das des Meeres, zur Bezeichnung der unverhältnißmäßigen Bedeutung, welche Gott einem schwachen Menschen, indem er ihn verfolgt, beizulegen scheint. Darauf deutet auch das תתפלא der zweiten Vershälfte. Andre erklären „wie ein Löwe jagst du mich", wobei Hiob sich selbst mit einem schwächern Wild vergleichen würde. Aber dies ist sowohl an sich, als in dem Verhältniß zu dem ויגאה und dem תתפלא weniger passend. — Zeigst wieder deine Wundermacht an mir. Der Ausdruck hat eine ähnliche Doppelsinnigkeit und daher ironische Bedeutung, wie wir sie 7, 17 und 18 bemerkten. V. 17. Du erneu'st gegen mich deine Zeugen. Die Unglücksfälle und Leiden, insofern sie als Strafen begangenen Unrechts erscheinen, treten wie Zeugen gegen des Unglücklichen Unschuld auf; vgl. 16, 8. Neben das Bild der gewaltsamen Verfolgung tritt hier das der gerichtlichen, welche aber sogleich durch das 2. Versglied mit jener in sehr nachdrücklicher Weise identificirt wird. — Immer frische Schaaren wider mich, wörtl. Ablösungen und Schaaren wider mich (denn das עם steht in diesem und in dem vorhergehenden Gliede im feindlichen Sinne, so wie wir sagen: mit jemandem kämpfen). חליפות und צבא sind noch als Accusative von תחדש abhängig Die Darstellung der immer sich erneuenden Leiden unter dem Bilde immer frisch heranrückender Schaaren ist leicht verständlich. V. 18. Ich hätte

sterben sollen. Dies scheint uns die natürlichste Auffassung des אגוע. Andre erklären: „ich wäre dann gestorben"; mit Berufung auf 3, 13, wo aber, wie wir sahen, die zweiten Modi ganz anders zu erklären waren. V. 19. Als wär' ich nicht gewesen. כאשר לא הייתי steht, wie Ewald bemerkt, ganz wie das arabische كانّك ماكنت Humbert chrest. arab. p. 39. V. 20. So mög' er abstehen u. s. w. Das Q'ri ישית, יחדל verdient entschieden den Vorzug vor dem K'thibh, da es ganz passend ist, wenn Hiob gerade am Schluß seiner Klage gleichsam nicht mehr zu Gott selbst zu reden wagt, sondern von ihm in der 3ten Person spricht. V. 21. Ohne Wiederkehren. Das ולא אשוב ist Umstandssatz und nähere Bestimmung des אלך, daher auch an dieses das folgende אל ארץ sich unmittelbar anschließen kann. V. 22. Wie Mitternacht. Die zuerst von D. Michaelis vorgetragene Erklärung des אֹפֶל hat Ewald mit Recht wieder aufgenommen; denn, da nach Amos 4, 13 עפה unzweifelhaft Finsterniß bedeutet, so erhält man nur dann einen passenden Sinn, wenn אפל ein besonders tiefes Dunkel bezeichnet, mit welchem jene verglichen werden kann. Daher auch die Rabbinen sich durch die Vermuthung halfen, אפל sei ein Land in welchem 6 Monate lang Tag und 6 Monate lang Nacht sei. — Ohne Ordnung. Rabbi Jona und Aben Esra denken dabei an den Mangel der Ordnung der Gestirne, Gersonides an das Aufhören des Wechsels der Jahreszeiten; die Worte sind aber vielmehr im weitesten Sinne als Bezeichnung eines chaotischen Zustandes, welcher aller der in der Natur herrschenden Ordnung ledig ist, aufzufassen. So treffend Salomon ben Melekh im Mikhlol Jophi: הכל מבולבל ואין שם שום סדר „Alles ist durcheinander gewirrt und keine Ordnung giebt es dort".

Zophar's erste Rede.

Kap. 11.

Schema der Strophen: 5. 6. 8. Da die 6 in 3. 3, und die 8 in 3. 5 zerfällt, so bilden die Glieder der Strophen das mehr symmetrische Schema: 5. 3. 3. 3. 5.

1. Str. V. 2—6. Strenger Tadel Hiob's, daß er, der verborgenen göttlichen Weisheit gegenüber, so hochmüthig zu reden wage.
2. Str. V. 7—12. Hinweisung auf die Unergründlichkeit dieser Weisheit, die Niemand meistern dürfe, die vielmehr auch den Thörichten verständig zu machen vermöge.
3. Str. V. 13—20. Aufforderung an Hiob, sich bußfertig zu Gott zu wenden, dann werde es ihm wohl ergehen, während für die Frevler keine Hoffnung sei.

Zophar beginnt mit der Aeußerung des Verdrusses darüber, daß Hiob mit seinen leidenschaftlichen Reden schon keinen Anderen mehr scheine zu Worte kommen zu lassen, wodurch es ihm freilich leicht werde, sich als unwiderleglich hinzustellen, und die unbedingte Richtigkeit seiner Behauptungen,

Gott gegenüber, für sich in Anspruch zu nehmen. Es zeigt sich die immer mehr gereizte Stimmung der Freunde, welche es übel vermerken, daß Hiob nicht nur durch ihre Sätze nicht überwunden wird, sondern, daß er ihre Belehrung auch mit einem gewissen Stolze zurückweis't. Da aber derselbe schon immer unumwundner seine Klagen und Vorwürfe gegen Gott selbst gerichtet hat, so ist dies der Punkt, bei welchem ihn Zophar vor allen Dingen anzugreifen versucht. Wenn Gott auf deine Klagen antworten wollte, ruft er ihm zu, würdest du bald mit deinen Anmaßungen zu Schanden werden. Hierbei ist es sehr passend, daß er sich gerade auf die verborgene göttliche Weisheit beruft, denn nachdem Hiob die von Eliphas hervorgehobene Macht und Herrlichkeit Gottes eben als Grund für die Unmöglichkeit, ihm gegenüber sein Recht zu behaupten, geltend gemacht, nachdem er gerade dadurch den Bildad mit seiner Vertheidigung der göttlichen Gerechtigkeit aus dem Felde geschlagen hat, bleibt dem Zophar nichts Anderes übrig, als sich auf die göttliche Weisheit zu berufen, welche auch da ihren ewigen Gesetzen folge, wo der armselige Mensch nichts als Verwirrung erblicke und wo er, nach Hiob's Ausdrücken, die Gesetze des Rechts in dem Gange der Welt völlig umgekehrt zu sehen glaube. Auch dies sind richtige und wichtige Gedanken, sie sind mit Kraft und Schönheit ausgesprochen; aber Zophar selbst ist im Grunde mit ihnen im Widerspruch, indem er nach seiner beschränkten Weise die vermeintlichen Gesetze der göttlichen Gerechtigkeit und Weisheit auf den vorliegenden Fall anwendet, und da eine bestimmte Schuld voraussetzt, wo er eben der von ihm behaupteten Unergründlichkeit der göttlichen Weisheit wegen sich des Urtheils begeben sollte. Zwar schließt auch er, den beiden Vorrednern folgend, mit tröstlichen Aussichten für Hiob, doch fügt er schon deutlicher die Bedingung hinzu, daß derselbe zunächst wegen des begangenen Frevels Buße thun müsse. Ja er setzt nach Ewald's richtiger Bemerkung in dem Schlußverse der Hoffnung schon jene Drohung zur Seite, welche nachher bestimmter und härter durch den ganzen zweiten Kreis des Gesprächs ertönt.

Erste Strophe V. 2—6.

Schema der Glieder: 1. 2. 2.

a) Soll denn all das ledige Geschwätz keine Widerlegung finden, V. 2. b) Du glaubst wohl dadurch, daß du keinen anderen zu Worte kommen läßt dein Recht gegen Gott darzuthun, V. 3 u. 4. c) Wenn aber Gott dich einer Antwort würdigte, würdest du bald deine Thorheit und Schuld anerkennen müssen, V. 5. 6.

V. 2. Dem Wortschwall, vgl. Prov. 10, 19; Koh. 5, 2. V. 3. Dein Prahlen bringt Männer zum Schweigen. Daß die Frage nicht fortgesetzt wird, ist schon durch das sich anschließende ותאמר V. 4 klar. V. 4. Was ich behaupte, wörtl. meine Lehre. So sind Hiob's Worte bezeichnet, weil sich in ihnen bestimmte Grundsätze ausprägen. Der 4te Vers enthält im Verhältniß zum 3ten eine Steigerung: Hiob

glaubt durch seinen Wortschwall nicht bloß die Menschen, die er nicht zum Reden kommen läßt, sondern auch Gott, der ihn keiner Antwort würdigt, zu überwinden. — So sind V. 3 und 4 die beiden Momente des 2ten Verses weiter ausgeführt, das לא יענה in V. 3, das יצדק in V. 4. V. 5. Aber. Das den starken Gegensatz bezeichnende ואולם ist hier ganz an der Stelle: es verhält sich gerade umgekehrt wie du meinst; jetzt können freilich nur Menschen dich auf die verborgene göttliche Weisheit hinweisen, wenn Gott selbst aber diese dir enthüllen wollte, so würdest du gar bald verstummen. V. 6. Denn da ist doppelte Einsicht, wörtl. Doppeltes an Einsicht, d. h. an jedem einzelnen Punkte ist die göttliche Weisheit immer zwiefach so groß, als auch der weiseste Mensch es ahndet. Als Gegenstand dieser verborgenen göttlichen Weisheit führt Gersonides beispielsweise mit Recht an, daß Gott das Böse auch da erkennt, wo der Mensch nur Gutes zu sehen meint, und daß er das Maaß der Schuld nach der verborgenen Fähigkeit des Schuldigen und nach den auf denselben einwirkenden äußern Umständen oft ganz anders beurtheilt als ein Mensch. Hiob soll sich daher hüten, die sittliche Weltordnung anzugreifen, er soll jenen Satz der verborgenen göttlichen Weisheit vor allem auf sich selbst anwenden und sich bewußt werden, daß da, wo er sich über strenge Ahndung geringer Verirrungen und Versehen beschwert, wohl gerade die höchste Nachsicht von Seiten des ihn ganz durchschauenden Gottes stattgefunden hat.

Zweite Strophe V. 7 — 12.

Schema der Glieder: 3. 3.

a) Niemand kann die Tiefe der Weisheit Gottes erforschen, V. 7—9; b) so darf auch Niemand ihn tadeln, wenn er die Thoren straft, die er allein durch und durch kennt, zumal er eben durch sein Strafgericht auch den thörichten Menschen zur Einsicht bringt, V. 10—12.

V. 7. Gottes Erkenntniß, wörtl. Gottes Erforschung; denn dies bedeutet חקר hier eben so sicher, als es 8, 8 das Erforschte bezeichnet. Ewald nimmt es auch hier von der Tiefe, wogegen aber auf's Entschiedenste spricht, daß die Epitheta in V. 8 und 9 (vgl. namentlich עמקה V. 8) auf die göttliche Weisheit gehn, welche deshalb in unsrem V. eben durch חקר und תכלית bezeichnet werden muß. Das letztere Wort nimmt Ewald in der Bedeutung Höhe, um darnach auf תכלית das גבהי שמים und auf חקר das עמקה in V. 8 zurückbeziehen zu können. Aber diese Auffassung des תכלית ist sprachlich unberechtigt, vielmehr kann dies Wort nur die göttliche Vollendung und Vollkommenheit, von der die Weisheit eine Erscheinungsform ist, bezeichnen. V. 8. Himmelhoch. Das גבהי שמים ist nicht als Ausruf zu nehmen, sondern nach dem häufigen Sprachgebrauch als Abstractum für's Adjectivum, so daß es dem folgenden עמקה genau parallel ist, vgl. מרום Ps. 10, 5. Beide Wörter, sowohl גבהי שמים als עמקה sind Prädikate zu der göttlichen Weisheit V. 6, welche V. 7 als

חקר und תכלית wiederkehrte. V. 9. Länger als die Erde ist ihr Maaß. Da die Adjectiva im Femininum stehen, kann man מִדָּהּ nicht füglich von einer Form wie מַד ableiten, sondern muß es vielmehr als eine Verkürzung für מדתה auffassen, vgl. גלה Sach. 4, 2; פנה Prov. 7, 8; פחם Neh. 5, 14; vielleicht auch ערמם Hiob 5, 13. Andere streichen das Mappiq im ה und nehmen מדה als Accus. relativ., was uns aber etwas gezwungen scheint. Gerade der dreifache Wechsel der Form in den Epithetis der Weisheit V. 8 und 9 giebt der Rede eine besondere Lebhaftigkeit. V. 10. Fährt er vorüber u. s. w. Hier gebraucht Zophar absichtlich ähnliche Ausdrücke wie die, in denen Hiob die erdrückende Macht Gottes schilderte (9, 11. 12); aber er giebt ihnen durch die Beziehung auf die verborgene, unergründliche göttliche Weisheit eine andere Bedeutung. — Und ruft zu Gericht. Das Wort יקהיל geht nicht bloß auf die Berufung der Richter, sondern auf die des ganzen Volks (קָהָל), da ja die Gerichte öffentlich waren. — Wer will ihn hindern, wörtl. wer will ihn umkehren machen, nämlich von der betretenen Bahn des gerechten und strengen Gerichts. V. 11. Und den Unverständigen. Das לא יתבונן nehmen wir als abgekürzten Relativsatz für איש אשר לא יתבונן, so daß es dem vorhergehenden מתי שוא parallel ist. Diese Erklärung ist sprachlich leicht, wird durch den Parallelismus empfohlen und bietet allein einen passenden Uebergang zu dem folgenden Verse dar. Andere nehmen לא יתבונן impersonell = ohne daß man es merkt, oder beziehen es auf den Frevler = ehe er's merkt. In beiden Fällen ist der Zusatz ein unpassender, da ja noch nicht von der göttlichen Strafe die Rede ist, welche allerdings öfter als eine plötzliche, unvorhergesehene geschildert wird, sondern von dem göttlichen Wissen und Schauen, welches nicht ein plötzliches, sondern ein immerwährendes ist. Noch Andere fassen Gott als Subjekt = er achtet nicht darauf d. h. er braucht nicht lange acht zu geben, vgl. 34, 23. Aber dies kann das יתבונן, ohne das in der verglichenen Stelle neben dem ישים stehende עוד, nicht bedeuten. Und bei allen diesen Erklärungen fehlt der wegen des Gegensatzes gegen die göttliche Weisheit wichtigste Zug in der Schilderung des Frevlers, die Hinweisung auf seine Thorheit, zugleich eben der Charakterzug, an welchen sich der folgende Vers anschließt. V. 12. Der hohle Wicht wird gewitzigt u. s. w. So erklären wir mit Jarchi diese Stelle, indem wir zugleich das Wortspiel zwischen נבוב und ילבב, ohne die Grundbedeutung eines der beiden Wörter aufzugeben, ungezwungen nachzubilden versuchten. נבוב entspricht ganz dem deuschen „hohl", wenn dies in geistiger Beziehung gebraucht wird. נלבב ist Verbum denominat. von לב, wobei letzteres, wie häufig, den Verstand bezeichnet. Also: der hohle Mensch bekommt ein Herz, der Verstandlose bekommt Verstand, eben durch die Zucht der göttlichen Gerichte. Derselbe Gedanke wird bildlich im zweiten Gliede ausgedrückt: und der Waldesel wird zum Menschen geboren. פרא dient zur Bezeichnung des Wilden, Ungebändigten; ein solcher ist der

Mensch in seinem natürlichen Zustande vor der göttlichen Zucht. Da Thorheit und Weisheit hier nicht bloß im intellectuellen, sondern im tiefern, geistigern Sinne gemeint sind, so zeigt sich hier der erste Keim der Vorstellung von einer nothwendigen, geistigen Umwandlung oder Wiedergeburt des Menschen.

Dritte Strophe V. 13—20.

Schema der Glieder: 3. 5. Die 5 zerfällt wieder, analog der ersten Strophe, in 2. 2. 1.

a) Wenn du dich aufrichtig zu Gott wendest und von deinen Freveln dich reinigst, wirst du getrost dein Haupt erheben können, V. 13—15. b) Denn dann wirst du bei überschwänglichem Glück des frühern Leides vergessen, V. 16. 17. Du wirst auch ohne Besorgniß einer Störung für die Zukunft deines Glückes genießen können, V. 18. 19. Die Bösen aber gehen unter und haben keine Hoffnung für die Zukunft, V. 20.

V. 13. Wenn du dein Herz auf ihn richtest. Das אליו ist aus dem zweiten Gliede zu dem ersten zu ergänzen. Für den Ausdruck: הכין לב אל vgl. 1 Sam. 7, 3; 2 Chron. 20, 33. Andere erklären: wenn du dein Herz festigst, was uns aber gezwungen erscheint. Ganz unpassend ist es vollends, das ופרשת als Nachsatz zu nehmen. Eher würden wir mit manchen Auslegern V. 13 als Anakoluthon fassen; aber nöthig ist dies keines Falls, vielmehr folgt der Nachsatz in V. 15 und der Imperativsatz V. 14 ist Parenth. und erläuternder Zusatz zu V. 13. Das erstere Glied unseres Verses geht auf die innere, das zweite auf die äußere Seite des Gebets. V. 14. Ist Frevel an deiner Hand, entfern' ihn. Dieser Vers ist, wie schon erwähnt, Zwischensatz. Manche nehmen den Imperativ הרחיקהו als Nachsatz zu V. 13 und אם און בידך als neuern engeren Vordersatz. Dann wäre der Sinn: wenn du wirklich in aufrichtigem Gebete zu Gott dich wendest, so eile auch, falls noch irgend ein Unrecht an dir haftet, dich von diesem zu reinigen. Aber dieser Gedanke paßt durchaus nicht in den Zusammenhang, da ja vielmehr Hiob zu aufrichtigem Gebet und zur Reinigung vom Unrecht in gleicher Weise erst ermahnt und beides als Bedingung der Wiederherstellung seines Glücks hingestellt wird. Das erste Glied des Verses geht auf die Sorge für die eigene sittliche Reinheit, das zweite schließt die Pflicht in Beziehung auf das Verhalten der Hausgenossen in sich. V. 15. כי steht affirmativ vor dem Nachsatz (wie 8, 6): Dann erhebst du das Antlitz. Anspielung auf die Aeußerung Hiob's, daß Gott ihn ungeachtet seiner Unschuld niemals fröhlich das Haupt erheben lasse, 10, 16. — Ohne Vorwurf, wörtl. ohne Flecken d. h. ohne einen an dir etwa im Verborgenen haftenden Makel, der nach außen hin durch die über dich verhängten Strafgerichte offenbar würde. V. 16. Denn. Hier steht das כי nicht parallel mit dem des vorhergehenden Verses, sondern explicative. Das im vorhergehenden V. bezeichnete Glück wird im folgenden ausführlicher geschildert, und zwar so, daß V. 16 und 17 der ersten, V. 18 und 19 der zweiten Hälfte des 15ten V. entsprechen. — Wie ver-

schwundner Gewässer. Schönes Bild für die Weise, wie man im Glück, nachdem die letzte Spur des Leidens verschwunden ist, auf dieses zurückblickt. V. 17. Den Mittag überstrahlt dein Glück, wörtl. mehr als der Mittag erhebt sich das Glück. — Das Dunkel wird zum Morgen, wörtl. bist du dunkel, so wirst du gleich dem Morgen sein. תעפה mit dem He paragogicum ist abgekürzter Bedingungssatz. Es ist unnöthig von der masoretischen Lesart abzugehen und תְּעֻפָה als Substantiv nach der Form תקופה und תרומה zu lesen. V. 18. Daß Hoffnung dir bleibt. Gegensatz zu dem באפס תקוה Hiob 7, 6. — Und spähest umher. חפר steht hier in derselben Bedeutung wie 39, 29. Das Bild ist klar, es ist von dem hergenommen, der, eh' er sich etwa in der Wüste niederlegt, umherblickt, ob nicht vielleicht von irgend einer Seite her ihm eine Gefahr drohe. So soll Hiob künftig, wenn er sich in seinem Glück nach allen Seiten umsieht, von nirgends her eine Gefahr zu befürchten haben. Die Auffassung des חפרת als eines abgekürzten Bedingungssatzes in der Bedeutung: „und wenn du früher beschämt warst (חפרת von חָפֵר erröthen), wirst du künftig sicher ruhen", ist wegen des parallelen ובטחת sehr unwahrscheinlich. V. 19. Und ruhst רבץ steht eigentlich von der sich lagernden Heerde, es wird dadurch die im vorhergehenden Verse erwähnte behagliche Ruhe weiter ausgemalt. — Viele suchen deine Gunst. Mit diesem Zuge wird das Bild des vollendeten Glücks treffend abgeschlossen. V. 20. Die Schilderung des Looses der Bösen entspricht der entgegengesetzten in den vier vorhergehenden Versen, und zwar entsprechen die beiden ersten Glieder den Versen 16 und 17, das 3te den Versen 18 und 19, indem jene das unvermeidliche Unglück in der Gegenwart, das letzte die Hoffnungslosigkeit für die Zukunft darstellen. — Ihre Hoffnung des Lebens Aushauch. Der letzte Ausdruck enthält einen bedeutsamen Wink für Hiob, der schon mehrfach den Tod als seine einzige, oft sogar gewünschte Aussicht dargestellt hat.

Hiob's vierte Rede.

Kap. 12 — 14.

Schema der Strophen: 12. 12. 12. — 10. 9. 9. 10. Die Siebenzahl der Strophen theilt sich in 3 und 4.

Erster Theil: Zurechtweisung der Freunde.

1. Str. K. 12 V. 2—13. Hiob tadelt den Hochmuth der Freunde, nach welchem sie meinen, die göttliche Weisheit allein zu verstehen, während er selbst jene aus der Natur und aus der Ueberlieferung der Väter eben so wohl erkennt.
2. Str. V. 14—25. Er beweis't diese seine Kenntniß durch die Schilderung der göttlichen Macht und Weisheit, wie sie sich in den Geschicken der Menschen sowohl einzelner als ganzer Völker offenbart.
3. Str. K. 13 V. 1 — 12. Er habe aber nicht einen Rechtshandel mit den Freunden sondern mit Gott, für welchen in ungerechter Weise Partei zu nehmen jene sich hüten mögen, widrigenfalls sie selbst die göttliche Rüge treffen werde.

Zweiter Theil: Klage gegen Gott.

4. Str. V. 13—22. Hiob beginnt mit der Bitte an die Freunde, ihn nun ruhig seine Klage gegen Gott vorbringen zu lassen. Seine Aufrichtigkeit gebe ihm Freudigkeit, vor Gott zu erscheinen; nur bittet er diesen abermals, ihn nicht durch das Uebermaaß der Schmerzen und durch die schreckende Erscheinung seiner Majestät am Reden zu hindern.

5. Str. V. 23 — K. 14 V. 3. Ob denn wirklich seine Sünden so groß seien als seine Leiden? des Menschen Loos sei ja ohne dies elend genug, und nun wolle Gott wegen einzelner namentlich in der Jugend begangener Uebertretungen so schwer mit ihm ins Gericht gehen.

6. Str. V. 4—12. Der Mensch sei ja einmal von sündigem Geschlecht, und eben darum das Loos seines kurzen Daseins ein so trauriges, daher möge auch Gott mit ihm Nachsicht haben, um so mehr, als für ihn nicht wie für den Baum die Hoffnung eines neuen Daseins nach dem Untergange des gegenwärtigen übrig bleibe.

7. Str. V. 13—22. Ganz anders wär' es, wenn Gott ihn nach einer bestimmten Frist wieder aus der Unterwelt hervorrufen und begnadigen wolle, dann würde er gern ausharren; nun aber sei zu solcher Hoffnung keine Berechtigung vorhanden.

Hiob hat gleich in seiner Antwort auf die Rede des Eliphas die Lieblosigkeit der Freunde, als deren Sprecher sich jener darstellte, und ihren Mangel an Geradheit und Aufrichtigkeit der Rede getadelt; er hat sodann indem er dem Bildad antwortete, schon mit einem gewissen Gefühle der Ueberlegenheit aus den von diesem und von seinem Vorgänger vorgebrachten allgemeinen Sätzen das Gegentheil von dem abgeleitet, was damit bewiesen bewiesen werden sollte. Nachdem nun Zophar mit ähnlichen Nebengedanken wie jene beide sich auf die göttliche Weisheit berufen und so mit einem neuen allgemeinen Satze den Hiob gänzlich zu überwinden gemeint hat, so kann Hiob nicht länger umhin, mit gesteigertem Unmuth, mit einer an Humor gränzenden Ironie das Selbstvertrauen, mit dem sie sich auf allgemein bekannte Dinge stützten, rücksichtslos zu geißeln. Dann verdunkelt er das von Zophar übrigens keineswegs ungeschickt Vorgebrachte durch die prachtvolle Schilderung der in der Menschenwelt sich offenbarenden göttlichen Weisheit und Macht. Endlich aber geht er auf das ein, was dem falschen Selbstvertrauen der Freunde auf ihre vermeintlich unüberwindliche Beweisführung als das Innerlichste zu Grunde lag, nämlich auf den schon in der frühern Rede getadelten Mangel an Geradheit und Aufrichtigkeit. Sie wissen selbst recht wohl, das dasjenige, was sie in Beziehung auf Hiob denken und andeuten, ihnen selbst keineswegs feststeht, daß es nur auf Folgerungen beruht, die sie, um Gottes Ehre zu wahren, sich zu ziehen gestatten, ohne zu bemerken, daß sie dabei in wohlgemeinter aber beschränkter Frömmigkeit Gottes Sachwalter zu sein sich erkühnen. Dies ist, worauf wir schon in der allgemeinen Einleitung hinwiesen, ein für die richtige Auffassung der Stellung Hiob's zu den Freunden äußerst wichtiges Moment. Mit eurer angeblichen Sachwalterschaft, kann Hiob den Freunden erwiedern, werdet ihr

vor dem, dessen Sache ihr zu führen vorgebet, am allerwenigsten bestehen; er durchschaut eure innere Unwahrheit, und schon der Gedanke daran sollte euch abhalten, in eurem verkehrten Benehmen fortzufahren. — Darauf wendet sich Hiob zu Gott selber, mit dem allein er zu thun zu haben er schon vorher behauptet hat. Er beginnt in demselben Affekt, den wir in seiner vorhergehenden Rede als den herrschenden erkannten, nämlich in Verzweiflung über die Unmöglichkeit, vor dem übermächtigen Gott sein Recht darzuthun, und in dem starken Bewußtsein seiner Unschuld, welches ihn dennoch — auf die Gefahr des Unterganges hin — an seinem Recht festzuhalten nöthigt. — Da bricht mitten aus diesem Dunkel des innern Zwiespaltes der Lichtgedanke hervor, daß ja Gott selber, so sehr er als sein Gegner ihm gegenüber zu stehen scheint, sein Beistand sein müsse. — Sehr charakteristisch spricht er das Unbegreifliche seiner traurigen Lage in der Frage aus, wo die Menge der Sünden sei, durch welche sein hartes Schicksal als ein verdientes erscheinen könne. Die einzelnen Verirrungen, die er begangen, die Vergehungen seiner Jugend insbesondre werde doch Gott nicht so hart an einem Wesen ahnden wollen, dessen trauriges und rasch verschwindendes Dasein er selbst am Besten durchschaue. Eine solche harte Bestrafung sei um so unverhältnißmäßiger, als ja eben die Flüchtigkeit und Unwiderbringlichkeit des menschlichen Lebens mit der Allen gemeinsamen, von einem Geschlecht auf das andere übererbten Sündhaftigkeit zusammenhange. Indem aber hier Hiob jene Vergänglichkeit des menschlichen Lebens sich in mannigfaltigen Bildern ausmalt, taucht in ihm ein, jetzt freilich noch rasch vorübergehender neuer Lichtgedanke auf, nämlich der der Möglichkeit, daß für den Menschen nach der Erlösung aus der Unterwelt ein anderes Dasein sich erschließe. Wir sehen hier den schwachen Keim einer Hoffnung, die bald wegen des tiefen Grundes, auf dem sie ruht, in unerwarteter Weise zur Zuversicht sich entfaltet.

Erster Theil.

Erste Strophe Kap. 12 V. 2 — 13.

Schema der Glieder: 5. 7. Die 5 zerfällt in 2. 2. 1. Die 7 in 4. 3. Die 4 wieder in 2. 2.

a) Ihr glaubt freilich im Alleinbesitz der Weisheit zu sein, aber ihr irrt euch sehr, denn ihr bringt nichts als allbekannte Sachen vor, V. 2. 3. — Ich aber muß, wie es das Loos aller Unglücklichen ist, für die Glücklichen ein Gespött sein, V. 4. 5, — während es dem Gottlosen wohlergeht, V. 6. b) Was eure Weisheit anbetrifft, so braucht man nur einen Blick auf die Natur zu werfen, V. 7. 8, um in ihr die schaffende und erhaltende Macht Gottes zu erkennen, V. 9. 10, und eben so legen die überlieferten Sprüche der Väter von der göttlichen Allmacht und Weisheit ein leicht verständliches Zeugniß ab, V. 11—13.

Der in dem ersten Gliede dieser Strophe begonnene Gedanke, daß die Freunde nichts als allgemein bekannte Dinge vorbringen, wird durch den Unmuth Hiob's über die unwürdige Behandlung, die ihm wie von anderen

Seiten, so jetzt auch von seinen Freunden treffe, unterbrochen, wird dann aber in dem 2ten Gliede wieder aufgenommen und weiter durchgeführt.

V. 2. Fürwahr ihr seid das Volk, d. h. ihr meint wohl, alle in dem ganzen Volke verbreitete Weisheit in euch allein concentrirt zu haben, woraus denn freilich folgen würde, daß sie mit euch ausstürbe. אמנם steht hier als Satz für sich, daher ein כי darauf folgen kann, ähnlich wie auf הנה Ps. 128, 4. — Die Weisheit, welche allein im Stande ist, die von Zophar in hohen Worten verkündigte göttliche Weisheit zu begreifen. V. 3. Ich steh' euch gar nichts nach. Das מן in der nur hier und 13, 2 vorkommenden Redensart נפל מן ist als das מן des Ausgehens zu fassen: von jemandem aus fallen, d. h. vor ihm fallen, ihm nachstehen. Ewald faßt das מן comparativisch, wodurch aber doch nur der Sinn entstehen könnte: „mehr fallen als ein Anderer", was unpassend ist, da ja in der Vergleichung der beiden einer als stehen bleibend, der andere als fallend gedacht werden muß. Die Aushülfe der Erklärung durch eine Constructio prägnans „bei Prüfung geringer werden als —" scheint uns sehr hart. — Wer wüßte nicht dergleichen. את steht wie sonst עם als Bezeichnung dessen, was jemand bei sich d. h. im Sinne hat, oder als Erkenntniß besitzt. V. 4. Ein Gespött, eigentl. ein Gegenstand des Gelächters, mit שחוק vgl. בוה Jes. 49, 7. — Für die Freunde. שחוק לרעהו ist als ein Begriff zu fassen, daraus erklärt sich das Suffix der 3ten Person. Treffend umschreibt Aben Esra diesen Vers: שבתי כאדם שהיה שחוק לרעהו, והוא כשחוק לרעהו והתימה שהיה זה ששב לשחוק קורא לאלוה ויענהו. „Ich bin geworden wie ein Mensch, der seinem Freunde zum Gespött ward (d. h. wie ein Gegenstand des Gespöttes) und das Verwunderliche ist dies, daß der welcher zum Gespött wurde, Gott anrief und Erhörung fand". V. 5. Dem Unglück Verachtung! — denkt der Sichere, sie wartet auf den, dessen Fuß wankt, wörtl. dem Unglück wird Verachtung nach dem Denken des Sichern, sie ist bereit für die am Fuß Wankenden. Das לפיד erklärt schon Aben Esra als aus ל und פיד zusammengesetzt. Darnach giebt Gersonides als mögliche, obgleich nicht von ihm vorgezogene Erklärung des ersten Gliedes unseres Verses: מי שהוא נכון לפיד ואיד נבוה הוא למחשבות השאנן. „wer dem Sturz und Untergange nahe ist, ist nach der Meinung des Sicheren verächtlich". פיד Abstractum pro concreto, das Unglück = der Unglückliche. Die Lesart עשתות (Abstractform wie מלכות) ist der andern עשתות (Pluralform) vorzuziehen. נכון faßt man am einfachsten in der Bedeutung „hingestellt, bereit" und als Prädikat zu בוז. Diese Erklärung giebt schon Schultens an; er selbst aber deutet נכון in höchst gezwungener Weise als Abstractform von נכה (percussio flagellans). Von den andern zahlreichen Erklärungsversuchen dieses Verses kommt nur die eine in Betracht: „eine Fackel der Verachtung (d. h. eine verachtete Fackel) nach den Gedanken des Sicheren ist der, welcher bereit ist zum Wanken des Fußes"; aber dabei ist die

Construction eine schleppende, נכון ist nicht bloß überflüssig, sondern auch unpassend, weil die Verachtung von Seiten der Sicheren den Menschen ja so lange nicht trifft, als er selbst noch fest steht, endlich ist מועדים als Abstractform durch keine Analogie nachzuweisen. V. 6. In Ruhe sind der Gottlosen Zelte. Der Gedanke an die Verachtung, welche dem Hiob unverdienter Weise von vielen Seiten her getroffen hat, erinnert ihn daran, daß gerade viele von denen, die in der Fülle ihres Glücks hochmüthig auf ihn herabsehen, durch ihre Frevel das Loos verdient hätten, das ihm selbst zu Theil geworden ist. Das שודדים bezeichnet die Sünde jener unverdient Glücklichen gegen die Menschen, das מרגיזי אל (eigentl. die Gott Belästigenden, ihn trotzig Angreifenden) ihren Frevel gegen Gott. — Wohlgeborgen, eigentl. Wohlgeborgenheit ist denen, welche Gott trotzen. Das בטוחות ist Abstractform und man ist weder genöthigt noch berechtigt, משכנות oder etwas Aehnliches dazu zu ergänzen.' — Die ihren Gott in der Faust halten, d. h. denen ihre Waffen, ihre körperliche Kraft Gott ist, vgl. Habakuk 1, 11; Virg. Aen. 10, 773 (dextra mihi deus).

V. 7. Ja wahrlich. Das ואולם kehrt mit besonderem Nachdruck zu dem im Anfang der Strophe Zophar gegenüber ausgesprochenen Gedanken zurück. V. 8. Sinne über die Erde. שיח nehmen manche Ausleger als Substant. = Gesträuch, was aber schon deshalb zu verwerfen ist, weil dadurch die auch hier aufgestellte gewöhnliche Viertheilung aller lebendiger Wesen (die Thiere des Feldes, die Vögel des Himmels, das Gewürm der Erde und die Fische des Meeres) unterbrochen und aufgehoben würde. ארץ steht zwar nicht geradezu für כל אשר תרמש הארץ aber die Worte: „sinne über die Erde" weisen in diesem Zusammenhange deutlich genug auf die lebenden Wesen hin, welche mit der Erde in besonderem Zusammenhang gesetzt werden. V. 9 weis't auf das Zeugniß aller jener Kreaturen von Gott als ihrem Schöpfer, V. 10 auf das von Gott als ihrem Erhalter hin. — Jehova's Hand. Dies ist in den Reden Hiob's und der Freunde die einzige Stelle wo der Name יהוה vorkommt (vgl. die Einleitung S. 38). Hierfür finden wir einen hinlänglichen Erklärungsgrund in dem feierlichen Ernst, mit welchem Hiob erklären will, daß er von der Herrlichkeit des in der Natur sich offenbarenden Gottes eben so tief, ja noch tiefer durchdrungen sei als die Freunde. V. 10. In dessen Hand. Diese Worte werden offenbar natürlicher auf die Erhaltung als auf die Schöpfung bezogen. רוח und נפש unterscheiden sich wie πνεῦμα und ψυχή; wenn dieser Unterschied auch nicht überall streng beobachtet wird, so steht doch hier sicher das רוח nicht absichtslos gerade neben dem כל בשר איש. V. 11. Und kostet nicht der Gaumen die Speise. Der Vergleichungssatz ist hier wie so häufig durch ו dem Hauptsatze coordinirt. Der ganze V. steht nur als Einleitung zu dem folgenden. Jeder Mensch, der einen Gaumen hat, kann die Speise, jeder, der Ohren hat, kann die weisen Worte der Alten kosten und prüfen. So ist es denn auch eine nicht bloß den Freunden,

sondern jedem Menschen von gesundem Sinne zugängliche Wahrheit, welche V. 13 als Ueberlieferung der Väter ausgesprochen wird. V. 12. In den Greisen ist Weisheit. Die Worte enthalten eine Zustimmung zu dem aus der Väter Munde Vernommenen schon mit bestimmtem Hinblick auf den einzelnen Weisheitsspruch, auf den es hier gerade ankommt. V. 13 enthält eben diesen Weisheitsspruch. Die Weisheit der Väter zeigt sich darin, daß sie Gottes Weisheit und Stärke anerkennen und preisen. Andere Auffassungen des Zusammenhanges der letzten 3 Verse erweisen sich auf den ersten Blick als völlig unpassend.

Zweite Strophe V. 14—25.

Schema der Glieder: 3.5.4. Die 5 zerfällt wieder in 1. 2. 2, die 4 in 2. 2. a) In Gottes Hand stehen alle zerstörenden Kräfte in der Natur und in der Menschenwelt, V. 14—16. b) Er zeigt seine Macht und Weisheit in der Art, wie er die Mächtigsten und Weisesten in einem Volke zu nichte macht, V. 17—21. c) Er führt tief verborgene Rathschlüsse in Betreff glücklicher und unglücklicher Geschicke wunderbar hinaus, V. 22—25.

Die drei Theile dieser Strophe sind durch einen jedesmaligen neuen Ansatz des Gedankens deutlich genug bezeichnet. Die ganze Strophe ist eine Ausführung des V. 13 ausgesprochenen Gedankens, auf welchen auch am Schlusse des ersten Gliedes deutlich zurückgewiesen wird. Dennoch ist zwischen V. 13 und 14 ein Abschnitt nicht zu verkennen. V. 13 ist der von den Vätern überlieferte Weisheitsspruch angeführt, in unserer Strophe aber redet Hiob selbst und spricht alles aus, was er sowohl durch Ueberlieferung als durch eigene Erfahrung von dem Gegenstande weiß. In kurzen, kräftigen Zügen schreitet die Schilderung der Geschicke, in denen sich Gottes Macht und Weisheit kund giebt, fort. Die Form ziemlich gleichmäßiger kurzer Doppelglieder in den einzelnen Versen schließt sich dem Gedanken treffend an. Hiob überbietet hier die Schilderung des Eliphas in der 4ten Strophe seiner ersten Rede, aus der einige Ausdrücke offenbar absichtlich hier wiederklingen.

V. 14. Sieh. הן bezeichnet öfter den Anfang einer neuen Strophe oder eines Strophengliedes, vgl. 36, 22. 26. 30. Das erste Glied des V. wird am natürlichsten auf das über ganze Städte verhängte Geschick der Zerstörung und daher auch das zweite am besten auf die bei einer solchen Zerstörung gemachten Gefangenen bezogen. איש steht collectivisch. V. 15. Er hemmt die Gewässer. Die Hemmung sowohl, als die Entfesselung der Gewässer kommen als über ganze Völker verhängte Strafgerichte in Betracht. V. 16. Bei ihm ist Kraft und Weisheit. Das zeigt sich eben darin, wie er ganze Völker bald durch Menschenhand (V. 14), bald durch zerstörende Kräfte der Natur (V. 15) zu strafen weiß. Die hinzugefügten Worte: Sein ist wer irrt und wer irre leitet machen darauf aufmerksam, daß auch die für das Geschick eines Volkes so entscheidenden

inneren geistigen Kräfte in Gottes Hand stehen. V. 17. Die Rathsleute (vgl. Landesräthe 3, 14) und: die Richter sind hier alterthümliche Bezeichnung der obrigkeitlichen Gewalt im Allgemeinen. Die Gefangenführung im ersten Gliede und das Rasendmachen im 2ten zeigen, wie von Gottes Willen die Obrigkeit äußerlich und innerlich abhängt. In den folgenden Versen werden die Theilnehmer der Herrschaft nach deren verschiedener Form und Gliederung vorgeführt, V. 18 und 19 die Könige und Priester, V. 20 und 21 die weisen und beredten Aeltesten, die Adligen und Starken. V. 18. Der Könige Band löset er. מוסר nehmen mit Recht schon Aben Esra und Jarchi für מוסר = מאסר; das Band der Könige ist dasjenige, womit sie die Untergebenen gefesselt halten. Die Lösung des Bandes bedeutet die Hinwegnahme der Herrschaft. מוסר, ויאסור und אזור bilden ein dreifaches Wortspiel. V. 19. Die Priester. Es ist durchaus kein Grund vorhanden, כהנים in dem überhaupt nirgends zu beweisenden Sinne für „vornehme Beamte" zu nehmen. Die Stellung der Priester neben den Königen weis't auf die alte Form der Priesterherrschaft hin, wie sie uns in der Gestalt des Jethro und zum Theil auch des Melchisedek entgegentritt. — Feststehende, eig. Eingewurzelte; so werden hier die Priester genannt, deren Ansehen und Herrschaft seit langer Zeit gegründet ist. Das סַלֵּף steht im Gegensatz gerade gegen die Bezeichnung איתנים. V. 20. Den Bewährtesten, denen, welche eben durch die Macht der Rede ihr Ansehen gegründet und sich den Ruf von Leuten, auf die man sich verlassen könne, erworben haben. Auch hier und eben so in den 3 folgenden Gliedern finden wir den beim vorigen V. bemerkten Gegensatz zwischen der Bezeichnung der Herrschenden und dem von ihnen ausgesagten Schicksal: die durch Rede Bewährten verstummen, die klugen Greise wissen nicht mehr aus noch ein, die Adligen trifft Verachtung, die Starken werden schlaff. V. 22. Bringt Verborgnes aus der Nacht hervor u. s. w. Viele Ausleger verstehen die Worte als Bezeichnung der richterlichen Weisheit Gottes, welche auch die verborgensten Thaten der Menschen durch ihre Gerichte an's Licht bringt. Ewald findet sogar hier und im 2ten Gliede des 16ten V. eine Anspielung auf die Freunde, welche die Worte auf sich selber anwenden sollen. Aber dies scheint uns dem Zusammenhange völlig fremd zu sein. Das Dunkel, welches Gott an's Licht bringt, sind vielmehr die verborgenen Rathschlüsse, die in dem glücklichen uns unglücklichen Schicksal der Völker und der Einzelnen sich offenbaren. Diesen Sinn drückt auch Gersonides in seiner scholastischen Weise richtig aus: גם מן החשך וההעדר הוא מגלה ומוציא לאור ההויה אשר היה לו כח עליה ר"ל שמן החומר הנעדר מן הצורה יגלה הצורה הנמצאת בו בכח ויוציא אותה בפועל ובזה האופן יוציא לאור צלמות. „Auch aus der Finsterniß und der Verneinung enthüllt er und bringt an's Licht das Sein, über welches er die Macht hatte, d. h. er gestaltet aus der formlosen Materie die nur potentia darin vorhandne Form und läßt sie actu

in die Erscheinung treten, und auf solche Weise bringt er die Todesschatten an's Licht". Man mißverstand den Gersonides, wenn man seine Worte nur auf die erste Schöpfung bezog, es ist vielmehr die gewöhnliche scholastische Bezeichnung der Verwirklichung des bisher nur in der Idee und der Möglichkeit Vorhandenen. — Treffend weis't dieser Vers auf den tiefern Grund dessen hin, was in den Geschicken der Völker zur Erscheinung kommt. Von diesem Gesichtspunkt aus wird in den 3 folgenden Versen das schon vorher Geschilderte noch einmal kurz wiederholt, jedoch so, daß jetzt nicht bloß die trübe, sondern auch die heitre Seite der göttlichen Führung in's Auge gefaßt wird. V. 23. Macht die Völker groß. Das ל in beiden Gliedern dieses Verses steht nicht nach aramäischer Weise für den Accusativ, sondern ist, wie schon Seb. Schmidt bemerkte, so zu erklären, daß die Handlung des Verbi in משגיא und in שטח für sich hingestellt, und dann durch den Dativ als jemandem zu Gute kommend bezeichnet wird, vgl. יפת Gen. 9, 27. — הנחם steht wie 2 Kön. 18, 11 gleichbedeutend mit הגלה. V. 24. Wie im vorhergehenden V. von dem in V. 22 angedeuteten Gesichtspunkte aus, auf den V. 14—16 ausgeführten Gedanken zurückgegangen wurde, so nehmen in derselben Weise V. 24 und 25 die im zweiten Gliede unserer Strophe enthaltene Schilderung des Geschickes der Herrschenden, wie es mit dem der Völker in Verbindung steht, wieder auf. — Den Verstand, so ist לב, nach dem gerade in unserem Buche besonders vorherrschenden Sprachgebrauch, zu fassen; sonst könnte es auch den Muth, die Gesinnung bezeichnen. — In wegloser Oede. לא דרך steht nicht im Stat. constr. mit בתהו, sondern ist als abgekürzter Zustandssatz zu fassen. V. 25. Vgl. hier besonders 5, 14.

Dritte Strophe K. 13 V. 1—12.

Schema der Glieder: 5. 7. Die 5 wieder getheilt in 3. 2, die 7 in 3. 4, die 4 wieder in 2. 2.

a) Dies Alles weiß ich, gebe euch also an Erkenntniß nichts nach, hab' es aber nicht mit euch zu thun, sondern mit Gott, V. 1 – 3. Eure Reden aber erweisen sich als falsch und grundlos, V. 4. 5. b) Glaubt ihr etwa für Gott in falscher, parteiischer Weise reden zu dürfen? V. 6—8. Er selbst wird das rügen, V. 9. 10; so sollte die Furcht vor ihm euch von dergleichen abhalten, V. 11. 12.

Mit Unrecht nimmt Ewald diese und unsre folgende Strophe als einen besonderen mittleren Haupttheil der Rede, als deren Inhalt er die Entschließung Hiob's angiebt, sich an Gott selber zu wenden. Denn die Rüge der Freunde erreicht ja erst in unserer Strophe den höchsten Punkt, durch V. 2 wird ganz deutlich das K. 12 V. 3 Ausgesprochene wieder aufgenommen und dann überhaupt erst der durch die erste Str. angebahnte, durch die Schilderung in der 2ten Str. unterbrochene Gedanke zu Ende geführt. Wir werden sehen, daß eben so, wie in unserer Str. das Vorhergehende seinen Abschluß findet, von der folgenden alle nachherigen Gedanken der Rede ausgehen.

V. 1. Schaute mein Auge, hörte mein Ohr. Der erste Ausdruck geht auf die eigene Erfahrung, der zweite auf die damit übereinstimmende Ueberlieferung. V. 3. Aber ich habe zum Allmächtigen zu reden. Die von den Freunden vorgebrachte Weisheit besitzt Hiob selbst; aber sie thut nichts zur Sache, weil das eigentliche Räthsel in der innerlichen, von den Freunden durchaus nicht gewürdigten Stellung Hiob's zu Gott liegt. Daher auch diese Worte eine Zurechtweisung der Freunde enthalten und den heftigen Vorwürfen in den folgenden Versen den Weg bahnen. — Wollte gern vor Gott mich verantworten, wörtl. ich möchte Gott [meine Sache] darlegen. V. 4. Ihr aber seid Trugandichter. Für diese Auffassung des טפלי שקר sprechen die Stellen 14, 17 und Ps. 119, 69. Die Grundbedeutung des טפל = flicken, anflicken, findet sich im Talmud; daher bildlich = jemandem einen Vorwurf anheften, anhangen. Andere erklären טפל hier vom Zusammennähen, Zusammenheften falscher Gedanken und Behauptungen; so dem Sinne nach die Vulgata: fabricatores mendacii = Ränkeschmiede. Dabei nehmen Manche auch das folgende רפא nach seiner Grundbedeutung = ῥάπτειν 1 König. 18, 30. Bei unserer den herrschenden Sprachgebrauch für sich habenden Erklärung liegt in dem V. ein doppelter Vorwurf: einmal, daß die Freunde falsche Beschuldigungen gegen Hiob vorbringen, sodann, daß sie dabei noch die Aerzte, die Tröster spielen wollen. V. 5. Das würde euch für Weisheit gelten. In diesen Worten soll wohl nicht die scharfe Ironie des bekannten si tacuisses etc. (vgl. Prov. 17, 28) liegen, sondern es soll bloß heißen, es wäre wirklich Weisheit und würde euch mit Recht als Weisheit angerechnet werden, wenn ihr über das, was ihr nicht zu durchschauen vermöget, schwieget. V. 6. Meine Verantwortung. תוכחתי = Darlegung meiner Sache, Rechtfertigung; entsprechend dem Gebrauch des Verbi V. 3 und 15. So schon Mercerus. Andere, wie zuletzt Hirzel, erklären es = meine Rüge, weil im folgenden nicht eine Vertheidigung gegen die Freunde, wohl aber eine Rüge derselben enthalten sei. Als ob in der begründeten Rüge des Gegners nicht auch eine Vertheidigung der eigenen Sache läge. Es würde nichts im Wege stehen תוכחתי mit Gersonides zu erklären durch הִתְוַכַּחְתִּי עמכם = mein Disputiren gegen euch. Aber da Hiob V. 3 bereits erklärt hat, daß er es nicht mit den Freunden, sondern mit Gott selbst zu thun habe, da er V. 15 sein Recht vor Gott darzulegen beginnt und an beiden Stellen das Wort הוכיח gebraucht ist, so scheint uns das allein Natürliche, bei dem תוכחתי an das zu denken, was schon in Hiob's Seele der vorherrschende Gedanke ist, nämlich: an seine Rechtfertigung vor Gott selber, bei welcher die Freunde nur Zuhörer sein sollen, vgl. V. 17. V. 7. Wollt ihr für Gott Unrecht reden? Die beiden gegen die Freunde V. 4 erhobenen Vorwürfe werden hier auf ihr in der Einleitung zu dieser Strophe näher bezeichnetes inneres Wesen zurückgeführt. — Unrecht — Betrug. Damit ist hier nicht dasjenige gemeint,

was die Freunde fälschlich gegen Hiob vorbringen, sondern alles das, womit sie Gottes Sache zu vertheidigen meinen, wird, der allerdings besonders in der Verurtheilung Hiob's hervortretenden innern Unwahrheit wegen, Unrecht und Betrug genannt. Die schon von Kant geltend gemachte Wichtigkeit dieser Stelle berührten wir im 3. Kap. der Einleitung. V. 8. Dieselbe Vorstellung ist hier treffend durch die Worte ausgedrückt: wollt seine Person ihr ansehen? worin zugleich eine gewisse Ironie liegt, da ja so etwas in der Regel nur von einem Höherstehenden in Verhältniß zu dem Geringeren gesagt wird. V. 9. Wenn er euch durchforscht. Das hat allemal ein solcher angeblicher patronus dei zu fürchten. — Seiner spotten. Dazu bemerkt treffend Jarchi: לומר לכבודך עשינו עצמינו שקרים „dicendo: in honorem tuum mendacia nos finximus". V. 10. Zurechtweisen, nicht bloß durch Worte, sondern auch durch Strafen. Das wird in solchem Falle das Ende der göttlichen Durchforschung (V. 9) sein. V. 11. Wird seine Hoheit euch nicht betäuben; wenn auch euch die so eben erwähnte göttliche Zurechtweisung droht, sollte euch dann der Gedanke an die göttliche Majestät nicht abschrecken, den Weg weiter zu verfolgen, der zu einem solchen Ende führt? Mit Verkennung dieses mächtigen Gedankens erklären Manche unsern V. in höchst gezwungener Weise: „siehe, nur der Schrecken vor ihm macht euch so parteiisch gegen mich". V. 12. Eure Denksprüche sind Aschensprüche. Die זכרונים sind die Denksprüche der Väter, auf welche sich die Freunde berufen haben. — Aschensprüche. עפר ist hier Bild des rasch Verfliegenden, Nichtigen. — Lehmburgen eure Burgen. גבים, eigentl. terga, kommt 15, 26 von den Buckeln der Schilde vor. Daß es ohne den Zusatz מגנים hier in gleicher Bedeutung stehe, wie Ewald meint, ist schon wegen des Bildes, das in חמר liegt, nicht wahrscheinlich. Vielmehr erklärt man am natürlichsten das Wort von Befestigungswerken, welche in aller Eile aus schwachem Material aufgebaut sind, vgl. עצומות Jes. 41, 21. Dieser letzte V. der Strophe schließt sich eng an den vorhergehenden. Der Majestät Gottes wird die Erbämlichkeit ihrer Beweisgründe, welche jener gegenüber auszusprechen sie sich schämen sollten, treffend entgegengestellt.

Zweiter Theil.

Vierte Strophe V. 13—22.

Schema der Glieder: 2. 2. 3. 3.

a) Laßt mich nun, auf die Gefahr meines Unterganges hin, reden, V. 13. 14. b) Mag er mich tödten, ich will doch mein Recht vor ihm beweisen — aber das Recht allein kann ja vor ihm bestehen, V. 15. 16. c) Höret denn meine Gründe an, ob sie nicht unwiderleglich sind, V. 17—19. d) Gott aber möge meine Schmerzen nur einen Augenblick mildern und durch seine Majestät mich nicht erdrücken, so bin ich bereit, ihm Rede zu stehen, V. 20—22.

Obgleich auch in dieser Strophe die Freunde als Zuhörer angeredet werden, so ist dieselbe doch schon der unmittelbare Eingang zu der folgenden

Klage gegen Gott. Von den Freunden ist nur noch als von Zuhörern die Rede. Ihre Zurechtweisung ist im vorhergehenden Verse zu Ende gebracht. Das sonderbare, diese Strophe von dem Folgenden ganz trennende Mißverständniß des Schlusses derselben, welches von Ewald auf andere Ausleger übergegangen ist, werden wir V. 22 berühren.

V. 13. Schweiget vor mir. Gewöhnlich erklärt man mit Perissolides die Worte als Constructio prägnans: החרישו והרפו ממני, „schweiget und lasset von mir ab", was aber deshalb hier nicht passend ist, weil ja Hiob die Freunde auffordert, sich hörend zu ihm hinzuwenden und der Sinn bloß sein soll: laßt mich jetzt reden. Besser nimmt man daher das מן als מן des Ausgehens, eigentl. schweiget von mir aus, d. h. schweiget vor mir, schweiget vor dem Gewicht meiner Worte, vgl das מן 12, 3. — Was da will. מה wie quidquid, vgl. 2 Sam. 18, 23. V. 14. Wozu trüg' ich mein Fleisch zwischen den Zähnen fort, d. h. warum sollte ich mit ängstlicher Anstrengung mein Leben zu retten suchen, indem ich das gegen Gott nicht ausspräche, was auszusprechen mein innerstes Bewußtsein mich drängt. Das Bild ist von dem Wilde hergenommen, das seine Beute vor dem verfolgenden Jäger zwischen den Zähnen davonträgt, vgl. Jerem. 38, 2, auch den lateinischen Ausdruck: mordicus tenere. — Und nähme mein Leben in die Hand. Sonst kommt der Ausdruck überall in der Bedeutung vor: sein Leben auf's Spiel setzen, Richt. 12, 3; 1 Sam. 19, 5; 28, 21; Ps. 119, 109. Aber jedenfalls liegt doch auch das darin, daß man sein Leben zwar daran wagt, aber ohne die Hoffnung aufzugeben, dasselbe trotz der äußersten Gefahr noch zu retten. Dies letztere Moment der Anstrengung für eine noch bleibende Hoffnung ist hier, dem Bilde des ersten Versgliedes parallel, allein hervorgehoben. V. 15. Ich hoffe nicht, d. h. ich habe keine Hoffnung mehr. Statt לא hat das Q'ri übereinstimmend mit den alten Uebersetzungen לו also: ich hoffe darauf, nämlich auf meinen Tod; aber dies ist eine ungegründete Conjunctur. Das K'thibh giebt einen weit nachdrücklichern Sinn und es tritt dadurch der unerwartete Gegensatz des folgenden Verses viel stärker hervor. V. 16. Er selbst auch ist mein Beistand. Hier eben bricht in überraschender, wunderbar schöner Weise die Macht hervor, welche dem Bewußtsein der Unschuld auch in der heftigsten Anfechtung noch inne wohnt. הוא könnte auch Neutrum sein und sich auf den folgenden, durch כי eingeführten Satz beziehen. Aber von einem Umstande würde im Hebräischen schwerlich gesagt werden, daß er jemandem zur Hülfe sei, daher es sowohl natürlicher, als für den Sinn nachdrücklicher ist הוא masculinisch zu nehmen. — Denn der Gottlose kommt nicht vor ihn. Auf die Ueberzeugung, daß ein profaner, innerlich unwahrer Mensch es nicht wagen dürfte, vor Gott sein Wesen darzulegen, gründet sich das plötzlich hervortretende Bewußtsein, daß er selbst mit seiner Aufrichtigkeit und Wahrhaftigkeit nicht völlig von Gott getrennt sein könne. V. 17. Höret genau auf meine Worte. Hiob hat Alles, was er in

dem Rechtsstreite mit Gott vorbringen kann, bei der Hand (V. 18); dies nun mit anzuhören fordert er noch einmal die Freunde auf. V. 19 schließt sich an die am Schluß des 18ten V. ausgesprochene Ueberzeugung Hiob's von der Stichhaltigkeit der Beweise, die er vorbringen will; wenn irgend jemand diese zunichte machen kann, ist er bereit zu verstummen und zu verscheiden. V. 20 und 21 sind genau parallel mit 9, 34, V. 22 mit 9, 35. Der Zusammenhang mit dem Vorhergehenden ist folgender: Von der Erheblichkeit seiner Beweisgründe ist Hiob überzeugt, er meint, daß sie allen menschlichen Einreden gegenüber feststehen. Es bleibt ihm daher nichts anderes zu fürchten, als daß Gott, ohne um die Beweisführung selbst sich zu bekümmern, von seiner Uebermacht Gebrauch machen werde. Daß er eben das nicht thun möge, das erbittet er sich in diesem Verse; dann sei er gern bereit, auch Gott selbst Rede und Antwort zu stehen. Nichts anders als dieser letzte Gedanke in lebhafter Weise ausgesprochen liegt in dem letzten Verse unserer Strophe, und es ist uns unbegreiflich, wie Ewald darin die Erwartung Hiob's hat finden können, Gott werde alsobald erscheinen. Der Leidende soll hier das Wort seines letzten Gegners, daß er, wenn Gott selbst zu ihm reden wollte, bald verstummen müßte, als eine spitze Waffe gegen jenen wenden. Er soll zuversichtlich erwarten, daß Gott erscheinen und ihm Recht geben werde, und eben darin soll der Wendepunkt des ganzen Gespräches liegen, indem einerseits jene zuversichtlich ausgesprochene Herausforderung Gottes die Freunde nöthige, die bisherige Weise des Streites zu ändern und einen neuen Standpunkt für denselben zu suchen, andrerseits die Nichterfüllung jener Erwartung Hiob's denselben in ein noch tieferes Gefühl der Verlassenheit, wie solches im zweiten Kreise des Gespräches sich ausspreche, hineintreibe. Ewald meint dabei, Hiob erwarte, noch während er das Folgende spreche, die Erscheinung Gottes, und eben weil diese sich verzögere ziehe sich auch seine Rede in die Länge; Hirzel dagegen hält dafür, daß Hiob sogleich, nachdem er die Worte unseres Verses ausgesprochen, Gottes Dazwischentreten erwartet habe, daß zwischen unsere Strophe und die folgende die Enttäuschung falle und daß Hiob von V. 23 an in dem Schmerz über die vereitelte Hoffnung weiter rede. Beide Annahmen sind gleich sonderbar und gleich wenig in den Worten des Textes gegründet. Ein so wichtiger Zug wäre sowohl hier klarer angedeutet, als auch in der Zurückbeziehung Hiob's und der Freunde auf denselben unzweifelhafter zu erkennen. In den Worten Hiob's äußert sich allerdings die Sehnsucht nach der erlösenden Erscheinung Gottes, welche selbst in den frühern Reden unter dem Schmerz über die Unmöglichkeit, Gott gegenüber sein Recht darzuthun, sich verbarg, welche auch im Folgenden mehrfach wiederkehrt und endlich am Schluß des Gedichts in vollstem Maaße ihre Befriedigung findet, aber von der fanatischen Erwartung, daß Gott auf die halb gläubige, halb trotzige Herausforderung eines Menschen alsobald erscheinen werde, findet sich in unserer Stelle nicht die leiseste Spur. Richtig bezeichnet schon Gersonides,

übereinstimmend mit dem von uns oben Gesagten, den Zusammenhang dieses V. mit den beiden vorhergehenden: אהה השם יתברך אל תעשה עמי שני אלו הדברים ואז לא אירא להתוכח עמך אם היה אפשר זה. „O, du gepriesener Gott! thu diese zwei Dinge nicht an mir, dann wollt' ich mich nicht fürchten mit dir zu streiten, wenn dies möglich wäre". Eben so Seb. Schmid: positis conditionibus, quas versibus praecedentibus petiit, subjicit quid tum ausurus sit facturusque: nimirum vel respondere, vel interrogare. So auch schon Mercerus, der dabei die innere Stellung Hiob's richtig mit den Worten bezeichnet: optionem ei dat ut aut actoris aut rei personam deligat, sua fretus innocentia, sed interim sui oblitus et immodicus.

Fünfte Strophe V. 23. — Kap. 14 V. 3.

Schema der Glieder: 3. 3. 3.

a) Wo sind denn meine so großen Verbrechen, die mir vergänglichem Menschen deine Verfolgung zuzögen? V. 23—25. b) Denn du lässest mich noch jetzt die Vergehungen meiner Jugend auf das Schwerste büßen, da ich doch den Keim des Todes schon in mir trage, V. 26—28. c) Der kurze Zeit lebende, rasch hinweggeraffte Mensch ist es in der That nicht werth, daß du es so genau mit ihm nimmst, Kap. 14. V. 1—3.

Treffend wird gleich im Anfang der eigentliche Mittelpunkt der Klagen Hiob's hingestellt. Hiob leugnet ja nicht, daß er gesündigt habe, er beansprucht nicht etwa eine Befreiung von dem durch die allgemeine Sündhaftigkeit gesetzten Loose der Menschen, er behauptet nur, daß mit der Größe seines Leidens die Größe seiner Schuld durchaus in keinem Verhältniß stehe. So fragt er: wie groß sind denn meine Verschuldungen? Verdient nicht der ohnehin so gebrechliche Mensch mehr Schonung von Seiten des Allmächtigen? — In solcher Weise werden, wie Ewald mit Recht bemerkt, in dieser Schlußrede des ersten Kreises des Gesprächs die beiden, früher mehr vereinzelt vorkommenden Elemente der sittlichen und der natürlichen Mangelhaftigkeit des Menschen eng zusammengefaßt. Und zwar geschieht dies in unserer Strophe so, daß in den beiden ersten Gliedern genau symmetrisch mit dem sittlichen Element begonnen und im je dritten V. mit dem sittlichen geschlossen, im dritten Gliede aber von dem vergänglichen Loose des Menschen ausgegangen und von da auf das verhältnißmäßig zu streng scheinende sittliche Gericht Gottes über denselben hingeblickt wird. [So zerfällt hier die 3 jedesmal in 2. 1.]

V. 23. Wie viel sind meine Verschuldungen und Sünden. Mit Unrecht meint Hirzel, daß man diese Frage nach V. 15 und 16 am allerwenigsten erwarten könne, und daß daher Hiob schon zu der Ueberzeugung gekommen sein müsse, Gott werde ihm nicht erscheinen. Er führt vielmehr hier eben das aus, was er nach V. 15 zu thun beabsichtigt, und das in V. 16 Ausgesprochene giebt ihm den Muth dazu. V. 24. Warum birgst du dein Antlitz. Davon, daß Gott sein Antlitz vor jemandem

verbirgt und sich als seinen Feind zeigt, kann ja nur dessen Sünde der Grund sein. V. 25. Die im vorhergehenden V. erwähnte Feindschaft Gottes scheint sich aber mit Aufbietung ihrer ganzen Macht gegen ein Wesen zu richten, dessen Schwachheit, wie dies durch die beiden Bilder in den beiden Gliedern des V. ausgedrückt wird, den Aufwand einer solchen Uebermacht nicht zu rechtfertigen scheint. V. 26. *Denn du verhängst Bittres über mich.* כתב ist richterlicher Ausdruck wie δικὴν γραφεῖν, decretum scribere. — *Die Verschuldungen meiner Jugend*, vgl. Ps. 25, 7. V. 27. *In den Block.* סד von dem arab. سَكَّ verschließen (מהפכת Jer. 20, 2; ξύλον Act. 16, 24; das lat. nervus, cippus). So wie darin Hände und Füße des Gefangenen festgeklemmt wurden, so ist Hiob durch seine geschwollenen Glieder regungslos an einen Ort festgebannt. Merkwürdig ähnlich mit unserer Stelle sind die von Roberts (orient. illustr. p. 275) als bei den jetzigen Indern sprüchwörtlich angeführten Ausdrücke: „Weh! weh! ich liege jetzt im Block; Wachen sind rings um meinen Weg her, und ein Siegel ist auf meinen Fuß gelegt". — *Lauerst auf meine Pfade.* Das Bild ist von dem Gefangenen hergenommen, der auf allen seinen Schritten bewacht wird. — *Meinen Fußsohlen schreibst du Gesetze vor.* Mit Recht hält Ewald diese schon von Aben Esra (תשים חק וגבול) vorgetragene Erklärung des התחקה für die wahrscheinlichste, da die Uebersetzung der Vulg. vestigia considerasti sich sprachlich nicht erhärten läßt. And. erklären: du machst Einschnitte auf meine Fußsohlen (nämlich durch den Block, in dem diese gespannt sind), aber man erwartet doch eher, daß die Worte dem zweiten, als daß sie dem ersten Gliede des V. parallel sind. Wegen ihrer Härte unwahrscheinlich ist die Auffassung: gegen (oder gar: „um") meine Fußsohlen gräbst du dich ein, d. h. errichtest du eine Verschanzung, die ich nicht überschreiten kann. V. 28. *Da ich doch vergehe.* Das ו leitet einen Zustandssatz ein. הוא steht, wie οὗτος, δεικτικῶς von der eigenen Person. In V. 28 schildern gerade wie in V. 25 zwei Bilder die menschliche Vergänglichkeit. K. 14 V. 1. *Der vom Weib geborene*, vgl. 15, 14; 25, 4. — *Satt von Bedrängniß.* Nicht שבע ימים, sondern קצר ימים und שבע רגז. Zu רגז vgl. 3, 26. V. 2. *Wie eine Blume aufgeht*, eigentl. wie eine Blume, welche aufgeht. Daß nicht Bild und Sache, wie sonst häufig, zusammengezogen sind: „wie eine Blume geht er auf", zeigt der fehlende Artikel in כציץ. V. 3. *In's Gericht.* Damit kehrt der Schluß dieser Strophe zu ihrem Anfange zurück.

Sechste Strophe V. 4—12.

Schema der Glieder: 3. 3. 3.

a) Da des Menschen Loos in Folge seiner angeerbten Sündhaftigkeit ein so rasch vergängliches und armseliges ist, sollte Gott ihn seines kümmerlichen Daseins wenigstens eine kurze Zeit froh werden lassen, V. 4—6. b) Denn der Baum dauert

in seinen Schößlingen fort, wenn sein Stamm morsch oder abgehauen wird, V. 7—9. c) Des Menschen Dasein aber endet mit dem Tode für immer, V. 10—12.

In dieser Strophe wird der in der vorhergehenden ausgesprochene Gedanke in zwiefacher Hinsicht verschärft: einmal wird des Menschen trauriges Geschick im Zusammenhange mit der dem ganzen Geschlecht gemeinsamen, durch alle Glieder desselben fortgepflanzten Schuld betrachtet, sodann wird der schauerliche Endpunkt des menschlichen Daseins, der keine Hoffnung für die Zukunft mehr übrig zu lassen scheint, näher in's Auge gefaßt.

V. 4. O, daß ein Reiner käme vom Unreinen. Das מי יתן drückt auch hier, wie gewöhnlich, in der Frageform einen Wunsch aus, dessen Erfüllung aber sogleich durch die hinzugefügte Antwort: „auch nicht Einer" abgeschnitten wird. Diese Stelle ist neben Ps. 51, 7 der deutliche Ausdruck einer Vorstellung von dem Zusammenhange der Sünde in der ganzen Menschheit, wie sie in der kirchlichen Lehre von der Erbsünde weiter ausgebildet ist. Es ist leicht ersichtlich, wie Hiob aus dieser Vorstellung einen Grund mehr für die göttliche Milde gegen den einzelnen Menschen, an welchen ja jener Zusammenhang der Sünde und des damit verknüpften Elendes zunächst von außen herantritt, hernehmen kann. Die Verknüpfung dieses V. mit dem vorhergehenden und nachfolgenden ist zum Theil auf eine sehr künstliche Weise aufgefaßt worden. Sie wird nur dann klar und einfach, wenn man den V. in der oben angegebenen Weise als Ausgangspunkt für unsere ganze Strophe betrachtet, eine Auffassung, welche auch durch die rhythmische Anordnung bestätigt wird. V. 5. Sind geschlossen seine Tage, nämlich im Zusammenhange mit der im vorhergehenden V. angedeutete innere Beschaffenheit des Menschen. Zu חרוצים vgl. נחרצה Jes. 10, 23. V. 6. Wie ein Miethling, der doch seines mühevollen Daseins wenigstens einigermaßen durch die Aussicht auf die Ruhe des Abends froh wird. — Seines Tages bezeichnet hier, im Anschluß an das gewählte Bild, die ganze Lebenszeit des Menschen. V. 7. Denn. Das כי knüpft an den Gedanken des fünften V., der durch das Folgende verstärkt wird: Gott sollte billig dem Menschen einige Ruhe lassen, da nicht bloß die Zahl seiner Tage fest bestimmt ist, sondern da auch über die gesetzte Gränze hinaus keine weitere Hoffnung übrig bleibt. Der letztere Gedanke erhält ein doppeltes Gewicht dadurch, daß er durch das entgegengesetzte, schön ausgeführte Bild des Baumes, der in seinen Schößlingen sein eigenes Dasein weiter fortführt, eingeleitet wird. Hinsichtlich des Baumes werden zwei Möglichkeiten gesetzt, die eine V. 7, daß er umgehauen wird, die andere V. 8, daß ihn das Alter aufreibt; in beiden Fällen schlagen seine Wurzeln wieder aus. Man hat an solche Arten von Bäumen zu denken, bei denen diese Zähigkeit des vegetabilischen Lebens, welche bekanntlich im allgemeinen nach dem Süden zu immer mächtiger wird und im tropischen Klima den höchsten Gipfel erreicht, besonders stark hervortritt. V. 8. Altert. יזקין entspricht hier dem lateinischen eben so gebrauchten senescere. V. 9. Vom Hauch

des Wassers. Wir nehmen den Genitiv objective = der belebende Hauch, den das Wasser verbreitet; Andere subjective von dem Geruch des Wassers. d. h. davon, daß der Baum das belebende Wasser riecht. — Ein neuer Pflänzling. נטע hier = νεόφυτον (LXX). V. 11. Die Gewässer schwinden aus dem See. Mit Unrecht haben Manche dieses Bild ebenso wie das vorangegangene des Baumes in dem Sinne gedeutet: „die Gewässer schwinden zwar aus dem See, aber sie kehren auch wieder". Dabei dürfte der letzte wichtigste Zug nicht fehlen. Es sind vielmehr völlig ausgetrocknete Landseen und Flüsse gemeint, wie man deren Spuren in den verschiedensten Gegenden der Erde nicht selten findet. חרב: siccus, יבש: aridus fuit, vgl. Genes. 8, 13. 14. V. 12. Bis der Himmel vergeht, vgl. Ps. 72, 7.

Siebente Strophe V. 13—22.

Schema der Glieder: 5. 5. Die erste 5 zerfällt in 3. 2, die zweite in 2. 3.

a) Wenn ich doch in der Unterwelt verborgen und dann von Gott aus derselben zurückgerufen würde, dann wollte ich gern ausharren, V. 13—15; jetzt aber straft er erbarmungslos meine Sünden, V. 16. 17. b) Eine jede Hoffnung für die Zukunft wird dem Menschen genommen, V. 18. 19; Gott gebraucht seine Uebermacht gegen ihn und sendet ihn hinab in die freudenlose Unterwelt, V. 20—22.

Da Hiob so eben die völlige Hoffnungslosigkeit des Menschen ausgesprochen hat, taucht hier im schärfsten Gegensatz die tiefste Hoffnung auf, ganz ähnlich wie an den 15ten V. des vorigen Kap. völlig unerwartet der 16te sich anschloß. Die Hoffnung tritt freilich hier noch in sehr schwacher Gestalt als Wunsch, als gedachte Möglichkeit, als schöne Phantasie auf, daher sie auch für's erste durch die finstern Bilder des Gegentheils noch zurückgedrängt wird.

V. 13. O, daß du. Das wünschende מי יתן beginnt eben so diese, wie die vorhergehende Strophe. V. 14. Wenn der Mensch gestorben, wird er leben? Dies ist ein gegen die keimende Hoffnung alsbald erhobener schneidender Zweifel; aber daß er ausgesprochen wird, zeugt doch von dem Vorhandensein einer, wenn auch schwachen keimenden Hoffnung. — Alle Tage meines Dienstes wollt' ich harren. Die Liebe, mit welcher dasjenige, dessen Möglichkeit die vorhergehende Frage verneinte, als wirklich ausgemalt wird, drückt in schöner Weise den innigen Antheil aus, welchen des Menschen tiefstes Wesen an jener Hoffnung nehmen muß, wenn sie auch nur erst als gedachte und gewünschte Möglichkeit an ihn herantritt. Das „alle Tage meines Dienstes" bezieht sich nicht auf die früher (7, 1) unter demselben Bilde dargestellte Lebenszeit, sondern auf das mühevolle Harren in der Unterwelt, dessen Ende, nach der hier ausgemalten Hoffnung, die Ablösung (das חליפתי entspricht treffend dem Bilde des צבא) sein sollte. Dem jetzt unerträglichen Dienste des Erdenlebens wird der unter jener Voraussetzung gern unternommene Dienst in der Unterwelt gegenüber

gestellt. V. 15 enthält die weitere Ausmalung der Erlösung, welche das Ende des im vorigen Verse erwähnten Harrens sein würde. — Du sehntest dich nach dem Werk deiner Hände. Die Innigkeit des Verhältnisses zwischen dem Geschöpf und seinem Schöpfer muß von Hiob in der Vergangenheit schon tief empfunden sein, wenn er sie in dieser Hoffnungsphantasie der Zukunft in solcher Weise auszusprechen vermag. V. 16. Jetzt aber. כי bezieht sich auf die im Vorhergehenden liegende Negation und geht nach derselben wie gewöhnlich in die adversative Bedeutung über; vgl. enim = minime sed. Cic. Tusc. 2, 24. — Zählest du meine Schritte. Bild strengster Beaufsichtigung, vgl. 13, 27. — Und wägest meine Sünde nicht ab. Dies nehmen wir mit Ewald als den wahrscheinlichsten Sinn der Worte לא תשמור על חטאתי, eigentl. du giebst nicht genau Acht auf meine Sünden, sondern nimmst sie mit einer gewissen Willkür für eine große Summe an. Nächst dieser Auffassung scheint uns noch die Jarchi's die einfachste zu sein: אינך ממתין על חטאתי מלהפרע „du wartest nicht auf meine Sünden, sie zu bestrafen". Aber für diese Bedeutung des שמר = warten, kann er sich mit Recht nur auf den Sprachgebrauch der Mischna, nicht auf die von ihm angeführte Stelle Genes. 37, 11 berufen. Ganz gezwungen ist es, die Worte mitten zwischen den parallelen Aussagesätzen als Frage zu nehmen: „lauerst du nicht auf meine Sünde?" V. 17. Versiegelt im Bündel ist meine Missethat. Bild der genauen Aufbewahrung, wie man Geld oder köstliche Dinge in einen versiegelten Beutel zurücklegt; gewiß mit Unrecht denkt Ewald an versiegelte Gerichtsakten. — Neue Sünden bürdest du mir auf. Du läßt nicht nur keine der Sünden, die ich wirklich begangen habe, ungestraft, sondern weißt immer noch neue aufzufinden. Ewald erklärt: „du sinnest über meine Strafe"; aber weder ist diese Bedeutung des טפל wahrscheinlich (vgl. 13, 4), noch ist עון ohne Weiteres = Strafe. V. 18. Der sinkende Berg zerfällt. Man hat an einen Bergsturz zu denken, dessen einzelne Felsblöcke verwittern. So schließen sich die beiden Versglieder zu einer Anschauung zusammen. In Beziehung auf den Gebrauch des נבל, vgl. Jer. 34, 4, wo das Niederfallen der Sterne mit dem Abfallen der Blätter des Baumes verglichen wird. — Verwittert von seiner Stätte, eine auch im Deutschen nachzubildende Constr. prägnans (wörtl. er altert von seiner Stätte hinweg). V. 19. Steine zermalmet das Wasser u. s. w. In den beiden Bildern dieses Verses ist die Vorstellung des spurlosen Dahinschwindens, welche durch die kurzen Schlußworte sehr nachdrücklich auf die menschliche Hoffnung übertragen wird, noch gesteigert. V. 20. Du erfassest ihn stets. Statt der so eben abgeschnittenen tröstlichen Aussicht wird nun noch einmal am Schluß die wirkliche vorgeführt: das Bild des von Schmerzen überwältigten sterbenden und in die Unterwelt fahrenden Menschen. Das Erfassen ist wohl nicht bloß dasjenige, welches dem Leben des Menschen ein Ende macht, sondern es sind alle die Leiden gemeint, mit denen Gott

den armen Sterblichen verfolgt; vgl. 13, 25. — Du entstellest sein Antlitz. Am natürlichsten nimmt man zu משנה Gott als Subject, und versteht die Worte von der Todesblässe und der Entstellung der Gesichtszüge im Tode; dafür spricht auch der Parallelismus. V. 21. Seine Söhne. Hierbei ist eine specielle Beziehung auf Hiob nicht nöthig, sonst müßte man mit Ewald an übrig gebliebene Enkel desselben denken. V. 22. Leib und Seele des in die Unterwelt Gefahrenen leiden Schmerz, aber nicht um Andere, selbst nicht um die ihm am nächsten Stehenden (denn von deren Schicksal vernimmt er nichts), sondern nur über ihn selbst. Bei diesen und ähnlichen dunklen Vorstellungen wird dem Leibe ein Gefühl der Verwesung zugeschrieben, Jes. 66, 24; Judith 16, 17. Andere nehmen das עליו = „an ihm selbst" für: in ihm selbst, vgl. Ps. 42, 6. Aber schon die Wiederholung des Wortes weis't auf einen beabsichtigten Gegensatz gegen den vorhergehenden V. hin.

Der zweite Kreis des Gesprächs.

Kap. 15 — 21.

Eliphas' zweite Rede.

Kap. 15.

Schema der Strophen: 5. 5. 5 — 3 — 5. 6. 5. Die drei ersten Strophen bilden den ersten, die drei letzten den zweiten Haupttheil, die vierte ein Zwischenglied.

Erster Haupttheil.

1. Str. V. 2—6. Wenn du wirklich weise wärest, würdest du weder in so leidenschaftlicher Thorheit antworten, noch die Gott gebührende Ehrfurcht außer Augen lassen.
2. Str. V. 7—11. Aber worauf stützt sich dein Anspruch auf die höchste Weisheit uns gegenüber, deren Tröstungen du verschmähst?
3. Str. V. 12—16. Und wie kannst du sündiger Mensch mit Gott hadern, vor dem die Engel nicht rein sind? — Zwischenglied:
4. Str. V. 17—19. So höre denn, was ich nach göttlicher Offenbarung und nach der Ueberlieferung der Väter dir sage.

Zweiter Haupttheil.

5. Str. V. 20—24. Der Gottlose hat nie Ruhe, er muß jeden Augenblick den schrecklichsten Untergang befürchten.
6. Str. V. 25—30. Warum? weil er Gott trotzte und im Glück übermüthig war; darum kann dieser nicht dauern, sondern er wird ein schreckliches Ende nehmen.
7. Str. V. 31—35. Davor wird ihn das Lügenwesen, worauf er traut, nicht schützen, sondern es wird ihn selbst betrügen.

In Hinsicht auf den Zusammenhang des ganzen zweiten Kreises des Gesprächs, welcher mit dieser Rede beginnt, mit dem ersten Kreise können wir auf die allgemeine Einleitung verweisen. Eliphas knüpft aber in fol-

gender Art an das Vorhergehende an. Die Freunde suchten es ja zu vermeiden, den Hiob persönlich anzugreifen, indem sie, obgleich sie die Anklage gegen ihn deutlich durchschimmern ließen, doch den Schein behaupteten, als komme es ihnen nur auf die Vertheidigung Gottes und die Zurückweisung der gegen ihn von Hiob mehr oder minder deutlich erhobenen Beschuldigungen an. Dies Verfahren hat Hiob in seiner letzten Rede auf doppelte Weise zu nichte gemacht: einmal, indem er zeigte, daß er die von den Freunden in jener Absicht ausgeschüttete Weisheit eben so gut besitze wie sie, daß sie aber mit ihrer vermeintlichen halb heuchlerischen Sachwalterschaft Gottes vor diesem selbst am wenigsten bestehen werden; sodann, indem er die Klage gegen Gott, die eben der Gegenstand des Angriffs von Seiten der Freunde war, mit dem größten Nachdruck und mit wohlüberlegter Zusammenfassung der schon vorher vereinzelt ausgesprochenen Momente wiederholte. Eliphas wendet sich nun zunächst gegen die Anmaßung Hiob's, welche darin zu liegen schien, daß er mit einem gewissen Uebermuth die Weisheit der Freunde zurückwies und überbot. Wie kannst du, ruft er ihm zu, mit deinen leeren und leidenschaftlichen Behauptungen den Besitz der höchsten Weisheit uns gegenüber beanspruchen? Wie kannst du es wagen, allen unseren Einwendungen zu Trotz deine vermessenen Anklagen gegen den heiligen und allmächtigen Gott zu wiederholen? Um diese beiden in kunstvollster Weise verschlungenen Fragen dreht sich der erste Haupttheil unserer Rede. Dann aber macht Eliphas auch sogleich den Anfang damit, den Gedanken, hinter welchem schon in den frühern Reden die Anklage gegen Hiob verborgen war, der aber dort von der vermeintlichen Vertheidigung Gottes mehr in den Hintergrund trat, klar und scharf in den Vordergrund zu stellen, so daß die, zwar auch jetzt noch nicht unumwundene, Behauptung der Schuld des Unglücklichen doch schon gegen diesen mit neuer, kaum zu ertragender Heftigkeit geschleudert wird. — Hiob hat bei der Verkündigung der Weisheit, mit der er die der Freunde zurückschlug, sich auf zwei Quellen derselben, auf die eigene Wahrnehmung und auf die alte Ueberlieferung berufen; dieselben führt nun auch Eliphas mit besondrer Betonung des ihm zu Theil gewordenen höheren Schauens für sich an, indem er in verstärkten Ausdrücken den Satz hinstellt, daß der Frevler allemal zu Grunde gehen müsse. Und in dem Bilde, das er von diesem entwirft, in der Schilderung des übermüthigen Trotzes gegen Gott und des frechen Vertrauens auf den eigenen Reichthum und die eigene Macht ist schon die Beziehung auf dasjenige nicht zu verkennen, was man dem tief Duldenden wegen der heftigen Ausbrüche seines Schmerzes und des verletzten Bewußtseins seiner Unschuld auch von befreundeter Seite zutraut und was er hernach im Anfang des letzten Kreises des Gesprächs als blinde Beschuldigung muß gegen sich aussprechen hören.

Erster Haupttheil, V. 2—16.

Die zwei oben erwähnten Fragen werden in der ersten Strophe beide berührt; in der zweiten Strophe wird sodann auf die erste, in der dritten auf die zweite Frage näher eingegangen.

Erste Strophe V. 2—6.

Schema der Glieder: 2. 2. 1.

a) Ein Weiser wird nicht so windig und stürmisch antworten wie Hiob, V. 2. 3.
b) Er wird vollends nicht wie dieser alle Gottesfurcht aus den Augen lassen, V. 4. 5.
c) So sprechen diesem schon seine eigenen Reden das Verdammungsurtheil, V. 6.

V. 2. Wird ein Weiser mit luftiger Weisheit antworten? wörtl. wird der Weise windiges Wissen als Antwort geben? Nachdrücklich steht das החכם voran und bezeichnet sogleich den oben näher erörterten Gegensatz gegen Hiob's anmaßliche Weisheit. Das יענה zeigt sogleich, daß es sich zunächst um Hiob's Benehmen den Freunden gegenüber handle. Das דעת־רוח drückt schlagend aus, wie der Redende jene angebliche Weisheit ansieht, denn in dem Bilde des Windes und des als besonders heftig bekannten Ostwindes [קדים] liegt zugleich der Vorwurf der Inhaltslosigkeit und der leidenschaftlichen Heftigkeit, beides Eigenschaften, die den Reden eines Weisen übel anstehen. — Sein Inneres. בטן steht besonders häufig in unserem Buch und in den Prov. wie unser „Herz" für: „das Innere", ein Bild, das für uns zu fremdartig erscheint, um es beizubehalten. V. 3. Hier wird das im vorigen V. bildlich Gesagte in eigentlicher Rede wiederholt. — Sich zu verantworten. Das einzig Natürliche ist es, הוכח mit Jarchi als Gerundium mit dem Vorhergehenden zu verbinden = להוכח. Das Wort als inf. absol. pro verbo fin. zu nehmen entbehrt für einen Frägesatz aller Analogie. Gegen Arnheim's und Ewald's Auffassung: = zücht'gen mit Worten — dienet nicht, und Reden — damit nützt man nicht! erinnert Hirzel mit Recht, es werde dem Hiob nicht zum Vorwurf gemacht, daß er sich mit Worten vertheidigt habe (denn womit anders sollte er's thun?), sondern daß er es in dieser Weise gethan habe. Auf die nach Eliphas' Meinung schlechte und frevelhafte Art der Verantwortung weis't ja auch sogleich der folgende Vers hin. V. 4. Und du vernichtest gar die Gottesfurcht. Das hinzufügende אף hat, indem er etwas noch Stärkeres hinzufügt, steigernde Bedeutung. — Ziehst herab. גרע hier = detrahere, V. 8 = attrahere. — Die Andacht gegen Gott. שיחה das Nachdenken Ps. 119, 97. 99. Daher die fromme Betrachtung, das Gebet. Aehnl. im Sanskr. dhishanâ, der Gedanke und das Gebet (personificirt im Rig-Veda ed. Rosen p. 32). Beide Glieder des V. haben offenbar den Sinn, daß die von Hiob ausgesprochenen Grundsätze, wenn sie sich verbreiteten, alle Frömmigkeit zu nichte machen würden. Zugleich hat man wohl an den unmittelbaren, nachtheiligen Ein-

druck zu denken, den Eliphas für den Kreis der anwesenden Zuhörer befürchtete. V. 5. Denn deine Schuld unterweis't deinen Mund. Diese Auffassung Jarchi's scheint uns vor der von den meisten Neueren angenommenen Aben Esra's: „dein Mund selbst zeigt deine Schuld" schon deshalb den Vorzug zu verdienen, weil אִלֵּף eigentl. die Bedeutung „mit etwas vertraut machen" hat, also nicht wohl den Sinn „kund machen" annehmen kann. Dazu kommt, daß sich bei Jarchi's Auffassung die zweite Hälfte des V. leichter anschließt, während diese bei Aben Esra's Erklärung nur in dem Sinne genommen werden kann: „ob du gleich die Zunge der Verschmitzten wählst". Bei Jarchi's Deutung weisen die Worte in eben so origineller als passender Weise auf den innern Grund hin, aus welchem die vermessenen und doch schlauen Reden Hiob's hervorgehen. — Du erwählst die Zunge des Verschmitzten. Das verkehrte Herz lehrt den Schuldigen, in vermessener Weise Gott anzugreifen und doch zugleich seine Worte so zu stellen, daß er für die Gottesfurcht, die er in Wahrheit untergräbt, dem Scheine nach von dem größten Eifer erfüllt ist. Kleinlicher und in den Zusammenhang weniger passend scheint es uns, die Zungen des Verschmitzten darin zu sehen, daß Hiob, während er selber schuldig sei, die Schuld auf die Freunde schiebe. V. 6. Dein Mund verdammt dich — nicht ich. Auch diese Worte geben bei Jarchi's Auffassung des vorigen V. einen viel kräftigeren Abschluß des Gedankens als nach der anderen. Sie sollen übrigens nach Eliphas' Sinne die Schuld Hiob's nicht etwa bloß in seine Worte setzen, sondern vielmehr diese nur als eine Bestätigung der bösen Thaten hinstellen, welche bei ihm, wegen der über ihn verhängten Leiden, vorausgesetzt werden. So auch Gersonides: הנה לא אצטרך אני לומר שאתה רשע ועל זה באה עליך הצרה הזאת כי פיך ושפתיך יעידו בך שאתה רשע. „Siehe ich brauche nicht erst zu sagen, daß du ein Ruchloser bist und deshalb dieses Unglück über dich kam, denn dein Mund und deine Lippen selbst legen Zeugniß wider dich ab, daß du ein Ruchloser bist". — Uebrigens ist in diesem V. ein doppeltes Bild enthalten: der Mund wird als Richter und die Lippen als Zeugen dargestellt [ענה ב' der gerichtliche Ausdruck für: zeugen gegen jemand].

Zweite Strophe V. 7—11.

Schema der Glieder: 2. 2. 1.

a) Bist du der erste Mensch, oder die göttliche Weisheit selber, daß du alle Erkenntniß allein zu besitzen meinst? V. 7. 8. b) In wiefern sollten wir dir an Weisheit nachstehen, V. 9. 10. c) Warum weisest du denn unsre Tröstungen so schnöde zurück? V. 11.

V. 7. Bist als erster Mensch du geboren? wörtl. bist als der erste du als Mensch geboren. And. mit Jarchi: bist eher als der Mensch du geboren, so daß die Worte parallel mit dem folgenden Gliede wären; aber das ראישון in diesem Sinne im Stat. constr. zu nehmen ist sprachlich

nicht zu rechtfertigen. Unrichtig fassen manche dies Wort als bloße Bezeichnung des höchsten Alters, so daß der Sinn wäre: vereinigst du etwa in dir die Weisheit aller Jahrhunderte, von der Schöpfung der Welt an? Diese Vorstellung wäre schon deshalb unpassend, weil ihr nichts Wirkliches entspräche, da ja der erste Mensch als längst gestorben gedacht wird. In V. 10, woraus man sie folgert, findet sie, wie wir sehen werden, keine Stütze. Es ist vielmehr in unsrer Stelle deutlich die Vorstellung von der besonderen Weisheit zu erkennen, die dem ersten aus Gottes schöpferischer Hand hervorgegangenen Menschen innewohnen mußte, wenn von ihm eine geistige Entwicklung ausgehen sollte. Diese Auffassung deutet auch der Targum an. Mit Recht erkannte man schon Gen. 2, 19. 20 etwas ähnliches; denn der Name ist ja gerade im Sinn der ältesten Völker und Sprachen nicht etwas dem Wesen fremdes. (Vgl. Fr. Schlegel, Sprache und Weisheit der Indier S. 68.) So schon Eusebius (praep. evang.): διὰ τοῦ φάναι τοῦτο ἦν ὄνομα αὐτοῦ, τὶ ἄλλο ἢ κατὰ φύσιν τιθεῖσθαι τὰς προσηγορίας περίστησι. Bekanntlich ist diese Vorstellung von der Weisheit des ersten Menschen bei den Rabbinen in höchst abenteuerlicher Weise ausgeführt worden, indem sie ein genaues Verzeichniß der einzelnen seltnen Kenntnisse und Wissenschaften gaben, deren jener mächtig war. — Dieselbe Grundanschauung ist in der brâhmanischen Sage schon durch die Benennung des ersten Menschen Manu = der denkende ausgeprägt. Bei den jetzigen Indern findet sich nach Robert's (orient. illustr. pag. 276) eine unserem V. völlig analoge ironische Redeweise, indem man sprüchwörtlich sagt: „Ja, ja, er ist der erste Mensch, kein Wunder, daß er so weise ist". — Bist vor den Hügeln du geworden. Dieselben Ausdrücke stehen von der personificirten Weisheit Prov. 8, 25; eben so berührt sich der folgende V. mit Prov. 8, 30. Danach scheint es uns, zumal auch Kap. 28 auf Prov. 8 zurückweis't, völlig unzweifelhaft, daß hier eine Anspielung, sei es auf jene Stelle oder auf eine derselben mit der unsern gemeinschaftliche Urquelle stattfinde, so daß der Sinn der Frage ist: bist du etwa die wesenhafte göttliche Weisheit selber, durch welchen Gott die Welt geschaffen hat? Es liegt so darin im Verhältniß zu der ersten Vershälfte eine sinnvolle und mächtige Steigerung, während sonst die Ausdrücke eben so wie die des 8. V. völlig in der Luft schweben würden. Eine Steigerung enthalten allerdings die Worte auch nach der Auffassung derjenigen, welche in V. 7[a] („bist als erster Mensch du geboren") nur ein Bild des höchsten Alters sehen; der Dichter würde darnach noch etwas Stärkeres hinzufügen: „bist du etwa nicht bloß so alt als der erste Mensch jetzt wäre, wenn er noch lebte, sondern noch älter als der erste Mensch, ja älter als die unter aller sichtbaren Kreatur die Spuren des höchsten Alters an sich tragenden Urgebirge?" Aber abgesehen davon, daß diese Auslegung, wie wir sahen, schon bei V. 7[a] sich als unnatürlich erweis't, so wäre vollends in den hinzugefügten Worten ein solches Auf die Spitze treiben der bloßen Vorstellung des höchsten Alters, als welches allein

den Anspruch auf die höchste Weisheit geben könne, matt und widersinnig. Das Geborensein vor den Hügeln, das Sitzen in Gottes Rath können nicht gleichsam accidentia sine subjecto sein, die ohne ein reales Substrat zu haben, spottweise von Hiob ausgesagt würden, sondern sie müssen auf ein bestimmtes Subject gehen, mit welchem dieser eben so wie vorher mit dem ersten Menschen verglichen wird, und dabei kann man nun nach der angeführten Parallelstelle Prov. 8 nur an die vorweltliche Weisheit denken, die man schon frühe zu dem ersten Menschen in ein besonderes Verhältniß setzte (vgl. das 4. Kap. der Einl.). — Daher umschreibt auch Ewald V. 7. 8 folgendermaßen: „du der du klüger sein willst als alle andre Menschen, stehst du vielleicht an der Spitze der Menschheit, wie der Logos, an Alter sowohl der Erste als an Würde und Nähe bei Gott?" Ewald bemerkt weiter: „wirklich scheinen die Bilder V. 7. 8 fast aus der spätern Logos-Idee entlehnt, so nah' liegt diese ihren einzelnen Bestandtheilen nach". Wir können aber weder das zweifelnde „fast" den angeführten Beweisen gegenüber angemessen finden, noch scheint uns irgend ein triftiger Grund vorhanden zu sein, die merkwürdige Stelle Prov. 8 in ein nachsalomonisches Zeitalter zu setzen oder die in ihr wirklich enthaltenen Keime der hernach weiter entwickelten Logos-Idee zu leugnen. V. 8. Hörst in Gottes Rathe du zu. Man braucht תשמע und תגרע nicht als Imperfekta von der Vergangenheit, sondern kann sie vielmehr als Bezeichnung des Immerwährenden verstehen, da, wenn Hiob die göttliche Weisheit selber wäre, das in unserem V. Ausgesagte immerfort stattfinden würde. Zu dem Ausdrucke vgl. außer Prov. 8, 30 noch Jerem. 23, 22. — Ziehst alle Weisheit an dich. גרע vgl. V. 4 und das arab. جرع einsaugen, wobei die Anschauung zu Grunde zu liegen scheint, daß durch das Einsaugen von dem, was eingesogen wird, allmählig immer mehr hinweggenommen und so die Masse desselben vermindert wird. V. 9. Was weißt du, das wir nicht wüßten u. s. w. Im Gegensatz gegen die in beiden vorhergehenden Versen zurückgewiesene Anmaßung des ausschließlichen Besitzes einer höhern Weisheit zeigt es sich vielmehr, wie Eliphas meint, daß Hiob den Freunden in keinem Stücke an Weisheit überlegen ist. V. 10. Auch ein Alter, ein Greis ist unter uns u. s. w. Hinsichtlich dessen, was sonst unter den Menschen eine reifere Erkenntniß voraussetzen läßt, hinsichtlich des Alters ist wenigstens einer unter den Freunden dem Hiob so weit überlegen, daß er dessen Vater sein könnte. שב , ישיש und כביר stehen, wie das בנו zeigt, offenbar nicht collectivisch, sondern gehen auf einen Einzelnen unter den Freunden, aller Wahrscheinlichkeit nach, wie schon Gersonides vermuthet, auf Eliphas selbst. Zu dem 2ten Gliede vergleicht Seb. Schmidt die deutsche sprüchwörtliche Redeweise: solltest du dich nicht vor einem alten Manne schämen, der dein Vater sein könnte. V. 11. Scheinen zu gering dir die Tröstungen Gottes. Zu מעט מן vergl. רב מן 1 Kön. 19, 7. Tröstungen Gottes nennt Eliphas alles dasjenige, was er und nach ihm die

Freunde gegen Hiob vorgebracht haben: für wahre Tröstung hält er das alles seinem letzten Ziele und für göttliche Offenbarung seinem Ursprunge nach. Auf das letztere Moment legt Eliphas durchgehends einen besondern Nachdruck; vgl. die Bemerkung zu V. 17, auch zu V. 14. — Das Wort, das leise dich traf. לאט erklärten die älteren Ausleger, den Rabbinen folgend, meist nach der Wurzel לוט, wobei sie zum Theil in sonderbarer Weise umherriethen. Erst Coccejus faßte das ל mit Recht als Präposition (vgl. 1 Könige 21, 7; 2 Sam. 18, 5) und Schultens verglich das arab. لط = teneriore amoris vel commiserationis adfectu ductus fuit, a notione primigenia lenioris murmuris, quale est aquarum placido cum susurro labentium. — לאט עמך ist abgekürzter Relativsatz. Eliphas erinnert an den höchst gemäßigten Ton seiner ersten Rede; vgl. besonders 4, 2; 5, 8.

Dritte Strophe V. 12—16.

Schema der Glieder: 2. 2. 1.

a) Wie kannst du so ungemessen gegen Gott deinen Zorn auslassen, V. 12. 13.
b) Kein Mensch ist rein vor ihm; nicht einmal den Engeln traut er, V. 14. 15.
c) Wie kann der Mensch, in dessen Natur schon das Böse liegt, gegen ihn Recht haben, V. 16.

Vielleicht ist es richtiger, die 5 in dieser Strophe in 2. 1. 2. zu theilen. Doch scheint nicht ohne Absicht in dem letzten V. gerade so wie in den beiden vorigen Strophen der ganze Gedanke der Strophe sich zusammenzufassen und zu gipfeln.

V. 12. Das erste Glied geht auf das Innere, das zweite auf die äußere Erscheinung des an Hiob gerügten, trotzigen Uebermuths. V. 13. Daß gegen Gott deinen Zorn du richtest. השיב רוח steht hier nicht so wie 9, 13, wo es die Bedeutung hatte „seinen Zorn wenden, beschwichtigen", sondern hier ist vielmehr die Redensart השיב ידו על (Ps. 81, 15) zu vergleichen. Das השיב erklärt sich aus der öfteren Wiederholung einer Bewegung. V. 14. Was ist der Mensch u. s. w. Wie kannst du so zu reden wagen, wenn du die menschliche Sündhaftigkeit Gott gegenüber ernstlich bedenkst. Hiob hat diese gleichfalls zugegeben, aber zugleich sich selbst für unschuldig erklärt, 9, 22; dies gehört gewiß zu dem, worin Eliphas die „Zunge der Verschmitzten" sieht, V. 5. Letzterer kommt übrigens hier auf dasjenige zurück, was der Mittelpunkt seiner ersten Rede und der Gegenstand des in derselben geschilderten Gesichtes war, und worauf er schon durch das תנחומות אל V. 11 vorzugsweise hindeutete. V. 15. Vgl. 4, 18 und zu dem Ausdruck קדשים 5, 1. — Die Himmel sind hier offenbar die Bezeichnung der Himmelsbewohner, ähnlich wie כל הארץ von den Erdenbewohnern gesagt wird. Es mag sich damit aber die Vorstellung verbinden, daß das Himmelsgewölbe mit seinen leuchtenden Körpern ein sichtbarer Wiederschein der Herrlichkeit der Engelwelt ist. V. 16.

Geschweige der Abscheuliche u. s. w. Dies weis't auf Hiob's Worte 14, 4 zurück, deren Sinn hier in den stärksten Ausdrücken, aber in anderer Beziehung und Absicht wiederholt wird.

Zwischenglied.

Vierte Strophe V. 17—19.

V. 17. Was ich geschaut. חזה könnte hier nicht auf das Schauen göttlicher Gesichte, sondern auf das der Erfahrung zu gehen scheinen, wie es denn auch 8, 17 in der allgemeinen Bedeutung des Sehens vorkam. Aber der ganze Ton des folgenden Abschnittes V. 20—35 ist nicht der eines Erfahrungssatzes, sondern der eines Orakels, vgl. besonders V. 29 f. V. 31 ff. Und dem Eliphas ist es, nach Oetingers richtiger Bemerkung, überhaupt eigen, das Moment der unmittelbaren Offenbarung vorzugsweise zu betonen, wie ja auch den Ausgangspunkt seiner ersten Rede eine Vision bildete. In V. 18. 19 erklärt er dann den Inhalt seines Schauens für übereinstimmend mit der überlieferten Weisheit der Väter. Daß er übrigens in unserm Verse dasjenige, was er in gehobener dichterischer Rede zu verkünden im Begriff ist, schlechthin als Geschautes bezeichnet, erinnert daran, daß nach Roth's Bemerkung (zur Litt. und Gesch. der Veden S. 9) auch bei den Indischen Erklärern in Betreff der vedischen Hymnen der Ausdruck gewöhnlich ist, dieselben seien von ihren Verfassern, den alten Rischis, geschaut worden. V. 18. Ohne Rückhalt — von ihren Vätern her. מאבותם geht auf יגידו zurück, welches durch das לא כחדו nur näher bestimmt wird: sie verkündeten es ohne Hehl als von den Vätern überlieferte Weisheit.
V. 19. Denen allein die Erde war gegeben. Da wir nach der in der allgemeinen Einleitung gegebnen Auffassung den Eliphas und seine Genossen als zu der letzten semitischen Einwandrung, die als die patriarchalische bezeichnet werden kann, gehörig betrachten müssen, so glauben wir nicht, daß der Dichter dem Eliphas die Meinung beilegen wolle, als sei das Land, in welchem er und seine Freunde gegenwärtig neben dem herrschenden Geschlecht gewissermaßen als Pilger und Fremdlinge wohnten, einst in dem alleinigen Besitz ihrer eignen Väter gewesen, sondern wir sehen vielmehr in der Erwähnung der Väter, denen allein die Erde gegeben war, eine Erinnerung an jene edleren Urgeschlechter der Menschheit, die in ihren ursprünglichen Sitzen lange Zeit unvermischt beisammen gewohnt hatten und von denen daher auch in passender Weise gesagt werden konnte, daß „kein Fremder in ihre Mitte trat“. Gewöhnlich erinnert man bei den Worten unseres Verses daran, daß die Araber noch zuletzt ihres unvermischten Bluts, ihres nie von Fremden überschwemmten Bodens sich rühmen. Aber dieser Charakterzug paßt nicht auf die Zeiten, welche unser Dichter darstellt. Eliphas sagt ja nicht von sich selbst und von dem gegenwärtigen Geschlecht, sondern er sagt im Gegensatz dazu von den Vätern aus, daß sie einst allein die Erde oder das Land bewohnten. Damals und auch noch zur Zeit des Dichters

waren die verschiednen Schichten der Bevölkerung, welche die Gränzgegenden Palästina's und Arabiens erfüllten, leicht zu unterscheiden. Und gewiß rechnet sich Eliphas eben so wenig wie Abraham zu den ältesten Insassen des Landes, welches er bewohnt. — Mit Unrecht meint übrigens Ewald, daß an unsrer Stelle das Bewußtsein der spätern Zeitgenossen des Dichters durchschimmere, daß hier eine Anspielung an die Einfälle der Assyrier zu erkennen sei. Zu einer solchen Annahme fehlt jede Berechtigung. Ist es doch Ewald selbst, der nachgewiesen hat, wie sich in jenen Gränzländern seit dem grauesten Alterthum verschiedne Völkerstämme übereinander geschichtet haben. Dann aber reichen unter allen Umständen (selbst wenn jemand unsre Auffassung nicht billigen wollte) die Verhältnisse jenes grauesten Alterthums selber hin, um daraus die Worte unsres Verses zu erklären.

Zweiter Haupttheil, V. 20—35.

Der Zusammenhang der 3 Strophen ist schon durch die obige Inhaltsangabe dieser ganzen Rede hinreichend klar.

Fünfte Strophe V. 20—24.

Schema der Glieder: 3. 2.

a) Auch das Glück des Gottlosen ist kein wahres Glück, weil er immer das Verderben befürchten muß, V. 20—22. b) Dies Verderben kommt gewiß, V. 23. 24.

V. 20. Gepeinigt, eigentl. im Kreise umhergetrieben. Es geht dies, wie durch das Folgende klar wird, auf die innere Pein der immerwährenden Furcht vor der göttlichen Strafe. LXX: ἐν φροντίδι. — Alle Jahre, die des Frevlers noch warten, wörtl. die ganze Zahl der Jahre, die dem Frevler noch aufgespart sind. V. 21. Schreckensruf in seinem Ohr. Die Worte malen die beständige Unruhe des Gottlosen, er glaubt immerfort den Schreckensruf des feindlichen Ueberfalls zu hören, mitten im Frieden den Verwüster heranrücken zu sehen. Die Worte könnten auch von dem wirklich schon eintretenden Verderben verstanden werden, doch scheinen sich uns bei der zuerst angegebnen Erklärung alle Züge der Strophen leichter an einander zu schließen. V. 22. Nicht hofft er zu entfliehen der Finsterniß. Seine Besorgniß ist um so größer, weil er für den Fall des eintreffenden Strafgerichts keine Hoffnung mehr kennt. — Er ist ausersehen für das Schwert. Zu der Form צָפוּ vergl. עָשׂוּ 41, 25, zu der Bedeutung desselben ראה Genes. 22, 8. Die Vulgata und Peschito, so wie unter den Rabbinen Perissolides nehmen צפו wie בטוח in activer Bedeutung: er sieht sich ängstlich um nach dem Schwert. Aber dies ist unnöthig, da die am nächsten liegende Auffassung vollkommen in den Zusammenhang paßt: er hofft auf kein Entfliehen, und er hat Recht darin. V. 23. Er irrt umher nach Speise: wo? In dem letzten Ausruf wird er selbst ängstlich rufend eingeführt. Dieser und der folgende Vers schildern die Verwirrung und Besinnungslosigkeit des Frevlers zu der Zeit,

wenn nun das Verderben wirklich hereinbricht. — Er weiß, zur Seite steht ihm der Tag des Dunkels, wörtl. er weiß, daß an seine Seite der Tag des Dunkels hingestellt ist, d. h. daß der völlige Untergang ihm nahe bevorstehe. בידו steht wie sonst לידו vgl. das Homerische ἐν χερσίν, das latein. cominus, das arab. بين يدى. V. 24. Es betäuben ihn Angst und Bedrängniß u. s. w. Das erste Glied schildert den immer näher kommenden, das zweite den wirklich eintretenden Untergang. תתקפהו geht auf צר und מצוקה zurück. — Wie ein König kampfbereit. In diesem Bilde liegt, daß das Unglück gleichsam nur gewartet hat, über den Sünder hereinzubrechen, wie ein König, der alle seine Macht bereit hält, um sie jeden Augenblick gegen seinen Gegner richten zu können.

Sechste Strophe V. 25–30.

Schema der Glieder: 2. 2. 2.

a) Der Frevler hat trotzig Gott gegenüber gestanden, V. 25. 26. b) Er hat auf seine Macht und seinen Reichthum gepocht, V. 27. 28. c) Darum ist sein Wohlstand nicht bleibend und sein Untergang unvermeidlich, V. 29. 30.

V. 25. Denn. Hier wird auf die Schuld des Frevlers eingegangen, die ihm die in der vorhergehenden Strophe geschilderte innere Unruhe zu Wege bringt. — Ueberhob sich. In יתגבר liegt: er wollte, Gott gegenüber, den Helden spielen. V. 26. Er stürmte wider ihn an. Hier wird das Bild des wider Gott Kämpfenden weiter ausgeführt, offenbar im Hinblick auf Hiob, der nach seinen vorhergehenden Reden dem Eliphas in einem solchen Lichte erschien. — Mit steifem Halse. Dies liegt in בצואר; die Vulg. richtig: erecto collo, Bild der Frechheit. — Mit den dichten Buckeln seiner Schilde, wörtl. mit der Dichtheit der Buckeln. Man braucht nicht an die künstlichere Form des spätern συνασπισμός und des testudo zu denken, sondern an die dichtgeschlossene Reihe einer mit Schilden gewaffneten Schaar, wie sie, so bald man das Schild gebrauchen lernte, sich von selbst gestaltete. V. 27. Und bedeckte mit Fett seine Lenden. So übersetzen auch wir ohne mit Umbreit und Ewald עשה ohne Weiteres wie das arab. عشا in der Bedeutung „bedecken“ zu nehmen; aber: „Etwas über Anderes thun“ kann wie im Deutschen heißen „dieses mit jenem zudecken“. Dies ist freilich aus dem Sprachgebrauch nicht zu belegen. Vielleicht verdient daher eine dritte Auffassung den Vorzug, die im Wesentlichen auch denselben Sinn giebt. Man nimmt nämlich das עשה hier wie in עשה פרי, also: er setzte Fett an über seinen Lenden. V. 28. Und bewohnte zerstörte Städte. Auch uns scheint hier das Natürlichste, an Städte zu denken, die wie durch einen göttlichen Fluch in Trümmern lagen, so daß man diesen selbst fürchten zu müssen schien, wenn man jene wieder aufzubauen wagte; ein solches Unterfangen kann daher recht wohl als Charakterzug für den auf seine Macht trotzenden Frevler angeführt werden. Andere, wie zuletzt Ewald, nehmen die Worte als bloße

Schilderung der Verwüstung, welche der übermüthige Herrscher da anrichtet, wo er nach seinem Gelüst einen neuen Sitz der Herrschaft sich aufrichtet; eine Auffassung, zu welcher Grotius nicht unpassend des Tacitus Worte vergleicht: tyranni ubi solitudinem fecerunt pacem vocant. Aber dagegen spricht doch das אשר התעתדו לגלים, was schwerlich etwas Anderes bedeuten kann, als: die zu Trümmern bestimmt waren, und zwar von Gott, denn der Frevler selbst kann unmöglich als der Bestimmende gedacht werden, da er ja die erwähnten Städte zu seinem Wohnsitz macht. Die zuletzt angeführten Worte aber, eben so wie die vorhergehenden לא ישבו למו, schon von dem den Frevler erwartenden Strafgericht Gottes zu verstehen, paßt nicht wohl in den Zusammenhang. Das ישבו ist abgekürzter Relativsatz und impersonell zu nehmen, wörtl. Häuser, in denen man nicht wohnte, אשר ist als Accus. localis zu ergänzen. למו geht als Dat. commodi auf das Subject in ישבו zurück. Hirzel faßt das ל in למו locativisch und vergleicht Ps. 9, 5; aber dort heißt das ישבת לכסא eigentlich „du hast dich auf den Thron gesetzt". ישב in der Bedeutung „wohnen", mit ל zur Bezeichnung des Ortes, wo man wohnt, kommt nicht vor.

V. 29. Nicht steigt seine Habe, nicht senkt sich auf die Erde sein Besitz. Diese schöne Wechselbeziehung der Bilder in יקום und יטה לארץ (bei dem letzteren hat man an fruchtbeladene Zweige der Bäume zu denken) hat Ewald mit Recht geltend gemacht: denn das נטה = sich ausbreiten zu erklären, ist man durchaus nicht berechtigt, da es auch in der transit. Bedeutung: ausbreiten nur von der Ausspannung einer Decke, eines Zeltes oder des damit verglichenen Himmels vorkommt, woran sich schwerlich die der Verbreitung in dem erwähnten Sinne anschließen könnte. מנלם. Die seit Schultens ziemlich allgemein gewordene Erklärung des Wortes nach dem arab. منال von نال = erlangen, erreichen, ist noch immer die wahrscheinlichste. Das Suff. plur. geht auf das collectivisch gefaßte רשע.

V. 30. Seine Sprößlinge. Das Bild vom Baume wird wieder aufgenommen. — Die Gluth; wahrscheinlich hat man nicht an die Gluth der Sonne, sondern an den Gluthwind Ps. 11, 6 zu denken. — Er rennt. סור in der Bedeutung: hinwegschwinden zu nehmen, wäre hier gezwungen. Das Wort wird ebensowohl von der Bewegung nach etwas hin, als der: von etwas hinweg gebraucht.

Siebente Strophe V. 31—35.

Schema der Glieder: 3. 2.

a) Darum möge der Gottlose auf jeweiliges Glück sich nie verlassen, V. 31—33.
b) Denn es ist eine göttliche Ordnung, daß der Böse sammt all dem Seinen untergehen muß, V. 34. 35.

V. 31. Auf den Trug. שוא = das Nichtige. Im ersten Gliede wird was er thut, im zweiten was er dafür erndtet so genannt, letzteres sehr passend, da es ja das Gegentheil ist von dem, was er erwartet. V. 32. Vor der Zeit, eigentl. an dem Tage, der nicht sein Tag sein sollte. —

Ist's aus mit ihm; in diesem Sinne nimmt man am Besten das תמלא, denn zu dem תמורתו, dem Prädikat des vorhergehenden Satzes paßt es nicht recht. Die Femininalform steht neutrisch und imperson., wie gerade in unserm Buche auch sonst häufig. V. 33. Man bricht wie vom Weinstock seine Heerlinge. Dies ist die einzig sprachgemäße Erklärung. יחמס steht imperson.; das כ drückt wie überall das Verhältniß der Vergleichung ganz im Allgemeinen aus, eigentl.: dem Weinstock gemäß. Gerade so ist auch das zweite Glied zu erklären. Gewöhnlich nimmt man zu יחמס den Bösen zum Subject, so daß, wie häufig, Sache und Bild in einanderflößе: „er wirft wie ein Weinstock seine Heerlinge ab"; aber dazu paßt einerseits der Ausdruck חמס nicht, der auf ein gewaltsames Abreißen hindeutet; andererseits wäre das Bild ein in sich unwahres, da ein Weinstock nicht von selbst seine unreifen Trauben abwirft. V. 33. Des Gottlosen Haus, seine Familie; eben so das עדה 16, 7. — Feuer frißt; ein durch das ganze alte Testament hindurchgehendes, an das Strafgericht von Sodom und Gomorrha sich anschließendes Bild. V. 35. Sie empfangen. Die Infinit. absol. stellen die Handlung mit besonderem Nachdruck hin. Es wird hier das göttliche Gesetz hervorgehoben, welches dem in V. 31 Ausgesprochenen zu Grunde liegt. Dasselbe Bild Ps. 7, 15; Jes. 33, 11. תכין verstehen wir mit Ewald vom Reifmachen der Frucht.

Hiob's fünfte Rede.

Kap. 16. 17.

Schema der Strophen: 4. 6. 6. — 7. 7. 7.

Erster Theil.

1 Str. K. 16 V. 2—5. Zurückweisung der nichtigen Reden der Freunde, dergleichen vorzubringen sehr leicht sei.

2. Str. V. 6—11. Reden und Schweigen helfen ihm gleicher Weise nichts; aber er könne die Klage nicht zurückhalten, daß Gott selbst und die Freunde ihm so feindlich gegenüber stehen.

3. Str. V. 12—17. Sein Schicksal sei um so härter, da es ihn so unverhofft mitten im Glück überfallen habe, während er sich doch keiner schweren Schuld bewußt sei.

Zweiter Theil.

4. Str. V. 18 — K. 17 V. 2. Bei dem Gedanken an seine Unschuld ergreift ihn ein wunderbar freudiges Gefühl: auch wenn er stürbe, müßte ja sein Recht an's Licht kommen; Gott selbst ist sein Zeuge, dem ungerechten Gespött der Freunde gegenüber.

5. Str. V. 3–9. Er ruft Gott an, daß er ihn vertreten möge, da die Freunde in ihrer Verblendung nicht gerecht gegen ihn sein können, während die Frommen, obgleich der Anblick seines Schicksals ihnen eine schwere Anfechtung sein müsse, dennoch auf ihrem Wege ausharren.

6. Str. V. 10—16. Den Freunden hält er nochmals das Widersinnige ihrer vermeintlichen Tröstungen vor.

Indem Hiob sich anschickt, dem Eliphas zu antworten, kann er es natürlich nicht umgehen das zu berücksichtigen, was das eigentliche Hauptmoment in dessen Rede war, nämlich die Behauptung des Satzes von dem sichern Untergange des Frevlers mit hinlänglich deutlicher Hinweisung auf Hiob's Schuld. Auf der andern Seite widersteht es ihm, in jene Behauptung in der Weise einzugehen, daß er sich gegen die darin liegende Beschuldigung förmlich vertheidigte. Eben so wenig ist er aber auch geneigt, schon jetzt den Satz von dem Untergange der Frevler umzukehren und auf das Glück hinzuweisen, dessen so Viele derselben genießen. So ist es denn das durchaus Zweckmäßige, daß er jenen einfach mit der Bemerkung zurückweis't, es sei dies nichts Neues, er habe ja Aehnliches schon in den vorhergehenden Anspielungen der Freunde oft genug hören müssen, und es sei in der That etwas sehr Leichtes, dergleichen allgemeine Sätze dem Unglücklichen als vermeintlichen Trost vorzuhalten. Dann aber überwältigt ihn der tiefe Schmerz über die immer größere Rücksichtslosigkeit, mit welcher man jene Beschuldigungen gegen ihn erhebt. Er kann darin nichts anderes sehen, als eine ausgesprochene Feindschaft gegen ihn, und diese ist ihm um so schrecklicher, als sie gleichsam im Bunde steht mit der Feindschaft Gottes; denn diese scheint es zu sein, welche, wie das Leiden überhaupt, so auch diese Treulosigkeit der Freunde über ihn verhängt und ihn aus der Fülle des Glücks in einen Abgrund des Elends gestürzt hat, ob er sich gleich bewußt ist, durch keine schwere Schuld so beispiellos schwere Strafgerichte verdient zu haben. Aber eben dieses Bewußtsein der Unschuld läßt ihm wiederum mitten in dem grausen Dunkel einen Strahl der Hoffnung aufgehen, der zwar noch nicht im Stande ist, die Finsterniß ganz zu zerstreuen, doch aber im Verhältniß zu dem ähnlichen Moment der vorigen Rede in seiner Seele einen weitern Raum gewinnt. Je unumwundener die Freunde seine Unschuld angreifen, um so fester steht es ihm, daß dieselbe nicht ganz unterliegen kann, daß vielmehr, selbst wenn er stürbe, Gott noch für ihn als Zeuge auftreten müßte, und er gelangt zum erstenmale, gerade indem sein Schmerz den höchsten nur möglichen Grad erreicht zu haben scheint, zu einem innigen brünstigen Hülferuf zu Gott: Vertritt du mich, nimm du dich meiner an, da alle Menschen mich im Stiche lassen! So widerlegt er thatsächlich des Eliphas' Beschuldigung, als vernichte er alle Gottesfurcht, denn wie kann er diese mächtiger beweisen, als indem er mitten in dem Gefühl tiefster Gottverlassenheit sich vertrauend an den wendet, der, dem Scheine nach, als mächtigster Feind ihm gegenüber steht. Aber über diesen innern Zwiespalt kann er freilich nicht hinaus. Das große Räthsel bleibt ihm ungelöset; und so ist es nicht zu verwundern, wenn er trotz der so eben ausgesprochenen auf dem Bewußtsein seiner Unschuld ruhenden Zuversicht sich dem Eindruck der äußern Hoffnungslosigkeit, dem Schrecken der sich ihm schon öffnenden Unterwelt nicht entziehen kann und mit der Hinweisung darauf die von Eliphas erst so eben vorgebrachte Behauptung widerlegt, als sei

durch alle die vorhergehenden Reden der Freunde ihm ein wahrhafter Trost angeboten worden.

Erster Theil.

Erste Strophe V. 2—5.

Schema der Glieder: 2. 2.

a) Dergleichen hab' ich nun Vieles hören müssen, V. 2. 3. b) Wenn ich in eurer Stelle wäre und ihr in meiner, würde es mir ein Leichtes sein, dergleichen in Menge vorzubringen, V. 4. 5.

V. 2. *Dergleichen hörte ich nun Vieles.* Das כאלה muß auf dasjenige gehen, was Eliphas zuletzt und seiner Behauptung nach als etwas Neues vorgebracht hat, vgl. 15, 17—19. Nach manchen Auslegern soll nun Hiob sagen, er habe jenen Satz von dem Unglück des Frevlers schon früher oft genug von Andern aussprechen hören. Manche meinen sogar, was vollends ungereimt ist, Hiob gebe hier seine unbedingte Zustimmung zu demselben zu erkennen. Aber eben jener Satz war ja das, was in den Reden der Freunde durch die gar nicht mißzuverstehende Anwendung Hiob am Meisten gekränkt hatte, und daß er dies hier andeutet, daß er sich beklagt, als angeblichen Trost immer wieder und wieder die versteckte Anklage hören zu müssen, ist die allein natürliche Annahme. So schließen sich auch die folgenden Worte gut an: *leidige Tröster seid ihr Alle.* V. 3. *Haben ein Ende die windigen Worte.* Je nichtiger dasjenige ist, was die Freunde von Anfang an als ihre Hauptwaffe gegen Hiob gekehrt haben, um so widerwärtiger ist dessen beständige Wiederholung. — *Oder was reizt dich zu antworten?* es sollte dir selbst lästig sein, dich in eine leere Wiederholung des schon vorher Gesagten einzulassen; dies wäre nur dann zu entschuldigen, wenn du durch eine Verletzung meinerseits dazu gereizt wärest, aber eine solche hat dich nicht getroffen. Ueber die verschiedene Erklärungen des מרץ vgl. die Bemerkung zu 6, 25; wir stimmen denjenigen bei, welche המרץ hier = kränken erklären: מרץ entsprechend dem arab. مرض. Die Rabbinen, welche mit Kimchi מרץ = stark sein nehmen, erklären: was überwältigt, d. h. was zwingt dich. V. 4. *So wollt' ich schon Worte zusammenbringen.* החביר steht hier vom Verknüpfen der Worte = verba nectere. In dem במלים ist nach dem bekannten, gleich im folgenden Versgliede wiederkehrenden hebräischen Idiotismus das Objekt der Handlung als Mittel derselben gedacht. V. 5. *Mit dem Munde,* ohne daß das Herz dabei ist; eben so ist das folgende: *mit meiner Lippen Klage* zu verstehen. — *Euch stillen,* wörtl. heißt das letzte Versglied: und meiner Lippen Klage sollte stillen, nämlich euch, euren Schmerz, vgl. das חשך im folgenden V. Dies Verbum steht hier absolut wie Jes. 48, 1. Andere erklären: die Klage sollte meine Lippen hemmen; was aber an sich gezwungen ist und den sehr passenden und nachdrücklichen Parallelismus mit dem ersten Versgliede aufhebt.

Zweite Strophe V. 6—11.

Schema der Glieder: 3. 3.

a) Ob ich rede oder schweige, ist für mein Schicksal gleich; so will ich wenigstens über die Härte klagen, mit der einerseits Gott gegen mich auftritt, V. 6—8. b) andererseits die Menschen mich verfolgen, denen mich Gott preisgegeben hat, V. 9—11.

V. 6. Dem Sinne nach treffend schiebt die Vulgata im Anfang des Verses ein: sed quid agam? — So weicht er nicht von mir, wörtl. was weicht er von mir. Das fragende מה nähert sich hier der verneinenden Bedeutung, die es im Chald. und Arab. hat. V. 7. Nur, d. h. nur fühl' ich mich gedrungen, wenigstens dies auszusprechen; grammatisch ist das אך eng mit dem Folgenden verbunden, wörtl.: nur erschöpft er mich jetzt. — Hast du doch all die Meinen mir genommen. Der Wechsel der Person in השמות drückt hier treffend die Heftigkeit der innern Erregung aus. Die Erwähnung der Familie ist ganz am Ort, da der Verlust derselben ihm jetzt, wo die nächsten Freunde ihm feindlich gegenüber stehen, doppelt fühlbar sein muß. V. 8. Hast mich erfaßt. קמט ist hier und Kap. 22, 16 wie im Chald. = לכד fangen, packen, eben so das arab. قمط = fune constrinxit quatuor pedes ovum, manus pedesque captivorum. Manche erklären es nach dem Syr.: „du machst meine Haut runzlicht"; was aber Kap. 22, 16 durchaus nicht paßt. — Das zeugt wider mich; wörtl.: das wurde zum Zeugen wider mich, nämlich dies, daß du mich so erfaßtest. Völlig unnöthig und bei Weitem weniger kräftig ist die durch Aenderung des masorethischen הָיָה in הַיָּה (= הוה, Verderben) entstehende Lesart: „und es erfaßt mich als Zeuge das Verderben" — Mein Jammer, wörtl. meine Magerkeit. Denn dies ist nach der Parallele כחש בשרי Ps. 119, 24 die auch uns allein natürlich erscheinende Auffassung des כחש. כחשי = „die Lüge gegen mich" zu erklären, paßt weder zu der Grundbedeutung des כחש, noch zu dem Zusammenhang. V. 9. Grimmig zerreißt und verfolget man mich, wörtl. sein Grimm zerreißt und verfolgt mich. Gewöhnlich bezieht man die Worte auf Gott. Ewald verbindet damit den folgenden V. in dieser Weise: „Es kommt ihm vor, als ob auf den furchtbar drohenden zornigen Angriff eines großen, grinsenden Raubthieres nun auch ein Haufen kleiner, unverschämter, aber nicht minder vertilgungssüchtiger Raubthiere sich gegen ihn schaaren, die schonungslosen Menschen nämlich, die über den mit wüthendem Frevel herfallen, der ihnen von dem großen Feinde (von Gott) in die Gewalt gegeben ist". Aber eine solche Verknüpfung dieses und des folgenden Verses ist in den Worten nicht im mindesten angedeutet, das Bild wäre eben so seltsam als unnatürlich (denn es kommt ja nicht vor, daß ein größeres Raubthier dem kleineren seine Beute überliefert) und es scheint uns daher leichter und passender, die dritte Person in אפו, טרף u. s. w. entweder impersonell zu fassen, oder auf Eliphas, dessen feindliche Rede dem Hiob zunächst in leb-

hafter Erinnerung war, zurückzubeziehen. — Er wetzt seine Augen wider mich wie Schwerter. Wir können das kühne Bild im Deutschen sehr wohl beibehalten. V. 10. Sie sperren wider mich den Mund auf. Wie das nächste Versglied zeigt, Gestus des Hohnes, vgl. Kap. 29, 23. Weniger passend nehmen es And., wie Schultens, als Fortsetzung des vorhergehenden Bildes: pingitur os leoninum cum capacis alvi specu, vgl. Jes. 5, 14; Klagel. 2, 16. — All mit einander kommen sie zuhauf. Zu יתמלאון verglich Schultens treffend das arab. ملا in der sechsten Conjugation تمالا = invicem se juverunt, concordarunt ac unanimes fuere aliqua in re. Ewald vergleicht das מלא רעים Jes. 31, 4. Ganz unwahrscheinlich ist die Erklärung des Verbi von einer vollständigen Waffenrüstung, denn auf 2 Sam. 23, 7 darf man sich nicht berufen, weil dort neben dem ימלא das ברזל steht. V. 11. Gott giebt mich dem Frevler Preis u. s. w. Hier wird Gott als derjenige bezeichnet, welcher die in den beiden vorhergehenden Versen geschilderte Feindschaft der Menschen über Hiob verhängt hat, was nur der Ausdruck derselben Feindschaft Gottes gegen den Unglücklichen ist, deren Aeußerungen im 7. und 8. V. dargestellt wurden.

Dritte Strophe V. 12—17,

Schema der Glieder: 3. 3.

a) Diese Anfeindungen Gottes trafen mich mitten im ungestörten Glück, V. 12—14. b) Ich werde von Trauer verzehrt, da ich mich doch keiner Schuld bewußt bin, V. 15—17.

Offenbar beginnt mit dem zwölften V. ein neuer Ansatz in der Schilderung: der Eindruck des Elends ist um so mächtiger, ein je größeres ungestörtes Glück durch dasselbe vernichtet wurde. Endlich findet in dem Zeugniß des Bewußtseins, daß alles dies schwere Leiden ein unverdientes sei, die Schilderung ihren natürlichen Abschluß. V. 11. Sicher war ich. Hier klingt zuerst der Ton an, welcher nachher in größerer Fülle im 29. Kap. wiederkehrt. V. 13. Seine Pfeile. So ist das רביו (vgl. das Verb. רבב Genes. 49, 23) wahrscheinlich nach den alten Versionen und Perissolides zu fassen; die meisten Rabbinen erklären es = Bogenschützen, was aber der Form nach unwahrscheinlich und in diesem Zusammenhang, da jetzt Gottes eigene Feindschaft gegen Hiob geschildert wird, weniger passend ist. Wir haben hier die Ausführung des am Schluß des vorhergehenden V. angedeuteten Bildes. V. 14. Er reißt an mir Riß auf Riß u. s. w. Neues Bild der Feindschaft von der Bestürmung einer feindlichen Festung hergenommen. פרץ ist der Mauerriß, die Bresche. על steht wie das griechische ἐπί hinzufügend: „einen Mauerriß über den andern“. V. 15. Ich nähte einen Sack um meine Haut. Das hehrne Trauergewand wird auf der bloßen Haut eng anliegend getragen. — Und entstellte mit Staub meinen Scheitel. עלל erklärt schon Nachmanides mit Recht in der Bedeutung: verächtlich behandeln, was hier durch den Zu-

sammenhang den Sinn des Entstellens erhält. Es ist kein Grund vorhanden, von jenem gesicherten Sprachgebrauch abzugehen und mit Clericus das עֹלֵל als Causativum von עלל chald. עֲלַל arab. غَلّ = intrare, also = intrare facere, hineinstecken, zu nehmen, was auch ein viel schwächeres Bild giebt als die zuerst angeführte Erklärung. V. 16. Mein Antlitz ist geröthet. Das חמרמרה ist gramm. sehr wohl möglich, vgl. Micha 1, 9. — Auf meinen Wimpern Todesschatten; Bezeichnung der schon auf ihn herabsinkenden Todesnacht. Matt und prosaisch nimmt Hirzel die Worte mit Jarchi in dem Sinne: ich bin fast blind vom Weinen. V. 17. Da doch kein Frevel an meiner Hand u. s. w. Das על geht in der Bedeutung „obgleich" auf den ganzen folgenden Satz, ähnlich wie es Jes. 53, 9 vor dem Verb. finit. steht. — Und mein Gebet lauter ist. Daß gerade das lautre Gebet als Zeichen der wahren Frömmigkeit angeführt wird, zeugt für die innerliche Auffassung derselben.

Zweiter Theil.

Vierte Strophe V. 18 — Kap. 17 V. 2.

Schema der Glieder: 2. 2. 3.

a) Selbst wenn ich sterbe, muß mein Recht an den Tag kommen, aber auch jetzt ist Gott mein Zeuge, V. 18. 19. b) Meine Freunde verspotten mich, ich aber flehe weinend zu Gott, V. 20. 21. c) Daß die Freunde mit ihrem angeblichen Trost meiner spotten, ist daraus klar, daß keine andre Aussicht für mich übrig ist als der Tod, V. 22 — K. 17 V. 2.

V. 18. Erde, bedecke nicht mein Blut. Das Bild ist von der Blutrache hergenommen. Mit Recht erinnert Ewald an den alten Glauben der Araber, daß kein Thau auf die Erde falle, auf welcher unschuldiges Blut vergossen worden, so lange dieses nicht gerächt sei. Die Schuld, von welcher hier die Rede ist, ist das schreiende Unrecht, welches an Hiob durch den grundlos gegen ihn erhobenen Verdacht schwerer Verbrechen begangen wird. — Nichts hemme den Weg meines Geschrei's, wörtl. es sei nicht ein Ort meinem Geschrei, d. h. ein Ort, welcher dasselbe aufhielte und vor Gottes Ohr zu dringen hinderte. V. 19. Auch jetzt, d. h. auch jetzt schon, im Gegensatz gegen die Zeit nach dem Tode. Nur auf dem Glauben, daß Gott der Zeuge seiner Unschuld ist, kann ja der Ausruf des vorigen V. ruhen. V. 20. Meine Spötter sind meine Freunde. Diejenigen, von denen Hiob nach der Natur des Verhältnisses, in dem er zu ihnen stand, erwarten konnte, daß sie Zeugen seiner Unschuld sein würden, sind es ja nicht, sie sind vielmehr seine Spötter. Auf Subjekt und Prädikat liegt hier ein gleich starker Nachdruck: „meine Freunde" steht im Gegensatz gegen Gott, „meine Spötter" im Gegensatz gegen „mein Zeuge" V. 19, endlich auch „meine Spötter" im Gegensatz gegen „meine Freunde". — Zu Gott thränet mein Auge. Mit großer Innigkeit spricht sich in diesen Worten das Gefühl aus, durch welches Hiob gerade, indem er von den

Menschen sich mehr und mehr verlassen fühlt, immer mehr an Gott sich zu wenden gedrängt wird. V. 21. Daß er enscheide zwischen dem Mann und Gott, wörtl. daß er für den Mann die Entscheidung treffe mit Gott, d. h. in seinem Verhältnisse zu Gott. Der wunderbare Zwiespalt in Hiob's Seele liegt hier in seiner ganzen Tiefe vor uns aufgedeckt; derselbe Gott, an den er sich eben vertrauungsvoll wendet, ist zugleich der in unbegreiflicher Weise ihn verfolgende Feind, gegen den doch keine andere Hülfe zu finden ist, als er selbst, — in anderem Sinn als in jenem Sinn des Philosophen ein nemo contra deum, nisi deus ipse. — Zwischen des Menschen Sohn und seinem Freunde. Am besten nimmt man hier mit Ewald einen gänzlichen Wechsel der Construction des הוכיח an: Er richtet den Menschen in dem Verhältniß zu dem verfolgenden Freunde. And. ergänzen zu בן אדם das ל aus dem vorhergehenden Gliede und nehmen das zweite ל vor לרעהו parallel mit dem vorhergehenden עם; aber dies ist weniger wahrscheinlich. Völlig unnatürlich ist es, das רעהו als Bezeichnung Gottes zu fassen, so daß auch dem Sinne nach das zweite Versglied dem ersten genau parallel wäre. Eher könnte man das ו in ובן אדם als einen Vergleichungssatz einführend nehmen: „Gott richte zwischen Gott und dem Manne, ähnlich wie unter Menschen eine solche richterliche Ausgleichung stattfindet". Doch wäre eine solche Vergleichung hier überflüssig und matt, wohingegen bei der zuerst angegebenen Auffassung sehr treffend die beiden Rechtshändel, mit denen Hiob im bildlichen Sinne zu thun hat, nämlich der mit Gott und der mit den Freunden, in Gottes Hände gelegt werden. V. 22. Denn wenige Jahre noch kommen. Das „denn" schließt sich zunächst an die letzten Worte des vorhergehenden V.: Hiob hofft auf Gott als auf seinen Zeugen und seinen Richter, den Freunden gegenüber, welche nach V. 20 seine Spötter sind. Denn daß diese wirklich seine Spötter sind, das ist daraus klar, daß nur noch wenig traurige Jahre für ihn bevorstehen (V. 22), daß das Grab für ihn schon so gut wie da ist (K. 17 V. 1); wenn dabei die Freunde nun noch Tröster zu sein vorgeben, so kann das doch wahrlich nichts als Gespött sein (K. 17 V. 2). In Betreff der „wenigen Jahre" ist daran zu erinnern, daß die Elephantiasis den Menschen langsam aber sicher und mit immer steigender Qual zum Grabe hinführt, vgl. die Erläuterungen der Einleitung d). Das אתה ist im gewöhnlichen Sinne zu nehmen: wenige Tage kommen noch heran, nämlich als Lebensjahre für mich, was sich aus dem Zusammenhange von selbst versteht. K. 17 V. 1. Die Kapiteltheilung zerschneidet hier das Engzusammenhängende. — Mein Odem ist zerstört, d. h. die Lebenskraft ist ihm schon jetzt genommen; das ist so gut, als wäre schon jetzt mein Ende da. Eben so sind die folgenden Ausdrücke des V. zu verstehen. — Das Grab ist für mich, wörtl. die Gräber sind für mich. Der Plur. deutet auf den Ort, wo mehrere Gräber sind, ähnlich wie das griech. τάφοι gebraucht wird. V. 2. Wahrlich Spöttereien um-

geben mich. Dieser V. ist auf sehr verschiedene Weise erklärt, weil man den beim 22sten V. des vorigen Kap. angegebenen Zusammenhang mit dem Vorhergehenden übersah. Durch das dort Angeführte und durch die Uebersetzung ist unsere Auffassung hinlänglich klar; das אם לא nehmen wir nach dem so gewöhnlichen Sprachgebrauch als Schwurformel; sonst würde die besonders von Seb. Schmidt vertheidigte Auffassung des אם als Fragepartikel auf denselben Sinn hinauslaufen. — Manche ergänzten vor dem אם לא einen Zwischengedanken; so Mercerus: „ich würde nicht so reden", Ewald: „ich würde mich willig in das Schicksal meines nahen Endes ergeben", wenn man nur nicht Spöttereien mit mir triebe. Hirzel erklärt mit Coccejus: wenn nicht Betrug bei mir ist, so mag auf ihrem Hadern mein Auge weilen. Umbreit: müßt' ich nur nicht Spöttereien dulden, bei ihrem Hadern würd' ich ruhig bleiben; Alles, wie uns scheint, in sich sehr unwahrscheinliche und dem Zusammenhang fremde Auffassungen.

Fünfte Strophe V. 3—9.

Schema der Glieder: 3. 2. 2.

a) Vertritt du mich, o Gott, da die Freunde einmal verblendet sind, V. 3—5. b) Ich bin der Verachtung und dem Schmerz verfallen, V. 6. 7. c) Darüber erschrecken die Gerechten, halten aber nichtsdestoweniger fest an ihrem rechten Wandel, V. 8. 9.

Mitten in dem Elend, welches V. 6. 7 mit kurzen Zügen uns vorgeführt wird, hält der Glaube sein Vertrauen zu Gott aufrecht (V. 3—5) und wird der gerechte Wandel gegen sein innerstes Wesen nicht untreu (V. 8. 9).

V. 3. Sei du mein Bürge. שים steht für שים ערבון ganz wie das arab. وضع III, das griech. τίθεσθαι, das latein. ponere. — Vertritt mich vor dir; in dem עמך liegt dieselbe Vorstellung, wie die, welche wir zu 16, 21 erklärten. — Wer wäre der sonst für mich einstände, wörtl. wer wäre, der in meine Hand einschlüge. In jemandes Hand einschlagen ist so viel wie, die Bürgschaft für ihn übernehmen. Das Niphal erklärt sich aus der Reciprocität der Handlung. Eben weil kein Anderer da ist, der Hiob's Sache vor Gott vertreten könnte, wird Gott angerufen, dies selber zu thun. V. 4. Denn. Dies Wort geht zurück auf den in der vorhergehenden Frage dem Sinne nach liegenden verneinenden Satz: die Freunde werden nicht für mich einstehen, denn du hast ihnen ja die Einsicht entzogen; aber eben darauf gründet sich auch die in den letzten Worten ausgesprochene Zuversicht: darum wirst du sie auch nicht siegen lassen, wörtl. du wirst sie nicht erhöhen. Das תרומם ist ohne Zweifel eine zusammengezogene Form für תרוממם. Das Dagesch ist nach der langen Silbe ausgefallen. V. 5. Zur Pfändung gäbe den Freund man an. הגיד steht vom öffentlichen Angeben Jer. 20, 10; vgl. auch Jes.

3, 9. Der zweite Modus in יַגִּיד bezeichnet das, wozu die Freunde unter Umständen fähig wären, ganz wie 6, 27. לְחֵלֶק zum Loose, das könnte nach dem sehr häufigen Gebrauch des חֵלֶק (Genes. 14, 24; 1 Sam. 30, 24) auf den Antheil an der Kriegesbeute gehen, so daß der Sinn wäre: zur Plünderung verriethe man Freunde. Aber die Bedeutung: Beute erhält doch das Wort überall erst durch den Zusammenhang. Mit Recht hat aber Stickel Schultens' und des älteren Zürcher Uebersetzers Vermuthung wieder aufgenommen, daß hier, da im 3ten V. im bildlichen Sinne von dem richterlichen Verhältnisse die Rede war, dasselbe Bild wiederkehre. Dann aber liegt es nahe, an das Gegentheil des Freundschaftsdienstes, der in der Bürgschaft für einen Andern sich ausspricht, zu denken, nämlich an die treulose Gesinnung, welche sich nicht entblödet, den Freund durch richterliche Verfolgung so weit zu bringen, daß er seinem Gläubiger als Loos, als Antheil in die Hände fällt. Das zweite Glied des V. ist dann ein Zustandssatz, wörtl. indem dadurch die Augen seiner Kinder verschmachten, d. h. indem diese durch das harte Verfahren gegen ihren Vater (das Suffix in בָּנָיו weist individualisirend auf einen der רֵעִים zurück) im tiefsten Elend umkommen. Hierdurch wird die schon im ersten V. gerügte Lieblosigkeit mit noch schwärzeren Farben dargestellt. — Sehr gewöhnlich ist jetzt die Erklärung, wornach man das erste Glied als abgekürzten Relativsatz faßt: „Wer zur Plünderung Freunde verräth, dessen Kinder mögen im Elend umkommen", aber dieser Fluch, der doch in Wahrheit gegen die Freunde gerichtet wurde, paßt weder in den Zusammenhang, noch hat er in den übrigen Reden Hiob's irgend eine Analogie für sich. V. 6. Mich machte man zum Sprüchwort für die Leute. הִצִּיגַנִי ist entweder impers. zu erklären, oder auf Eliphas zu beziehen, insofern dieser eben durch neuvorgebrachte Beschuldigungen Hiob zum Gespött zu machen schien. מְשֹׁל steht in ähnlicher Weise wie שְׂחֹק 12, 4; es ist eigentlich = ein Gegenstand des spottenden Vergleichens, der höhnenden Gleichnißrede. Parallel damit ist תֹּפֶת im folgenden Gliede ein Gegenstand des Anspeiens (Wurz. תּוּף), vgl. ῥακκά Matth. 5, 22 = רֵקָא von רקק = anspeien. לְפָנִים ist mit תֹּפֶת zu verbinden, wörtl. ein Gegenstand des Anspeiens in das Angesicht; denn die Bedeutung: öffentlich kann das Wort so ohne weiteres schwerlich haben. V. 8. Darob, nämlich darüber, daß einen von ihnen ein solches Schicksal traf. Sehr treffend bemerkt hier Gersonides den Gegensatz gegen des Eliphas' Worte 15, 4: „du vernichtest die Gottesfurcht". Kräftiger als in den Worten unseres und des folgenden Verses kann in der That Hiob die innere Macht wahrer Gottesfurcht, welche durch die größten äußeren Widersprüche nicht erschüttert wird, nicht darstellen.

Sechste Strophe V. 10—16.

Schema der Glieder: 3. 2. 2.

a) Kommt noch einmal her mit euren vermeintlichen Tröstungen für meinen Jammer, V. 10—12. b) Wenn ich unaufhaltsam der Unterwelt entgegengehe, V. 13. 14. c) wo bleibt dann noch eine Hoffnung für mich übrig? V. 15. 16.

V. 10. Ihr alle aber. אֵלָם ist der Paronomasie mit כֻּלָּם wegen, aus אוּלָם abgekürzt. כלם öfter in der Anrede, vgl. 1 Kön. 22, 28; Mich. 1, 2. — Kommt noch einmal her, vgl. 6, 29. V. 11. Meine Gedanken abgeschnitten. Das Bild des Abschneidens erklärt sich, worauf schon Aben Esra aufmerksam macht, aus der dem Stamme von זמה zu Grunde liegenden Anschauung des Zusammenbindens; die Gedanken sind wesentlich etwas verbindendes, verknüpfendes, ihre Zerstörung und Zerrüttung wird daher passend als ein Abschneiden bezeichnet. — Meines Herzens Eigenthum; wieder eine eben so eigenthümliche und schöne, als sachgemäße Bezeichnung der Gedanken, die dem des äußern Besitzes Beraubten als inneres Gut noch übrig blieben, denen nun aber auch durch den Tod das Ende zu nahen scheint. Mit Unrecht hat Ewald die Erklärung des Perissolides מורשים = מותרים (LXX: ἄρθρα) erneuert. V. 12. Die Nacht will zum Tage man machen. Nach dem Zusammenhange ist der unzweifelhafte Sinn, wie ihn Ewald aufgefaßt hat: sie wollen mich da trösten, wo kein Trost mehr möglich ist. Die Worte bilden einen Gegensatz gegen die von Eliphas gerühmten „Tröstungen Gottes", 15, 11. שׂים steht hier wie Jes. 5, 20. Daneben ist noch die wahrscheinlichste Auffassung die, wonach die impers. Redeweise Umschreibung des Passivs wäre, also: die Nacht wird mir zum Tage gemacht, d. h. die Grabesnacht wird mein Tag sein (vgl. φῶς ἀφεγγὲς Soph. Oed. Col. V. 1549). So wären die Worte nur die weitere Fortführung der V. 11 begonnenen Schilderung des Unterganges. — Dies Licht, dem das Dunkel schon naht. קרוב מן steht in der Bedeutung: prope abest a, wie das arab. قرب من. אור nehmen wir als Accus. noch abhängig von ישׂימו: sie wollen mir die Nacht zum Tage machen, oder (dies wird durch eine Art Selbstcorrectur hinzugesetzt) sie wollen mir dies wenige Licht, das mir noch übrig ist, das aber bald der ewigen schrecklichen Todesnacht weichen wird, das daher in Wahrheit so gut wie Nacht ist, zum Tage machen, d. h. als wahren Tag anpreisen. Man könnte auch das zweite Versglied als Zustandssatz fassen: da doch mein Licht nicht weit mehr von dem ewigen Dunkel entfernt ist; doch scheint uns dies weniger leicht. And. erklären: das Licht ist nach der Versicherung der Freunde näher als die klare augenscheinliche Finsterniß; פני חשך soll die gleichsam ihr Gesicht zeigende, also gar nicht zu verkennende Finsterniß bedeuten. Aber dies kann doch nur auf künstliche Weise in das פנים hineingelegt werden. Möglich ist es, das פנים mit der Präposition ähnlich wie יד in dergleichen Verbindungen in völlig abgeschwächter Bedeutung zu neh-

men. Doch der sonstigen Weise kühner Personification, welche unsrer Dichtung durchgehends eigen ist, scheint es uns angemessener das פנים hier aus der Personification des חשך zu erklären, ohne daß dabei an das enthüllte Angesicht im Gegensatz gegen das verhüllte gedacht wird: Jedem, den man herankommen sieht, sieht man in's Angesicht, so auch jener ewigen Finsterniß, welche Hiob als schon im Anzuge begriffen darstellt. V. 13. Dieser und der folgende V. bilden den Vordersatz zu V. 15. — Wart' ich auf die Hölle als mein Haus. In אקוה liegt wohl eigentlich die Vorstellung: wenn ich warten soll; in den folgenden Präteritis wird dann das einzig zu Erwartende als schon eingetreten vergegenwärtigt. — Bett' ich in der Finsterniß mein Lager. Hierdurch wird das Bild des Hauses, der Herberge weiter ausgemalt. V. 14. Den Moder. שחת ist hier wohl mit den alten Versionen und Nachmanides nicht von שוח, sondern von שחת als Wurzel abzuleiten. Dafür spricht das folgende Bild des אב, welches ein Mascul. zu fordern scheint; so entsprechen sich שחת und רמה der Bedeutung und der Form nach, eben so wie אב und אם. — Meinen Vater, meine Mutter. Die Bilder bedeuten die nächste Angehörigkeit, und zwar in einem abhängigen Verhältniß. V. 16. Zu der Hölle Pforten, eigentl. zu den Riegeln derselben, vgl. שערי מות 38, 17 und das ברחיה Jon. 2, 7. — Fährt sie. Die Pluralform תרדנה erklärt sich am einfachsten aus dem Collectivbegriff des תקוה. mit meiner Hoffnung ist es aus, alle meine Hoffnungen sind in die Unterwelt hinabgefahren. Auf diese Weise hat man hier so wenig als Exod. 1, 10 nöthig, einen nachlässigen Gebrauch der Pluralform statt des Singulars anzunehmen. — Wenn erst im Staub ich Ruhe finde, wörtl. wenn zugleich auf oder im Staube Ruhe ist; dies ist eine Constructio prägnans, worin der in der Uebersetzung ausgedrückte Sinn liegt.

Bildad's zweite Rede.

Kap. 18.

Schema der Strophen: 10. 10.

1. Str. V. 2—11. Wie lange willst du uns verachtend gegen die göttliche Weltordnung wüthen, welche den Untergang des Frevlers nothwendig mit sich führt.
2. Str. V. 12—21. Ja der Frevler geht mit seinem ganzen Geschlecht unter, sein Gedächtniß schwindet, nur eine dunkle Erinnerung an das über ihn verhängte Strafgericht bleibt übrig.

Bildad hört aus Hiob's Rede zunächst den ihn und die Freunde kränkenden Vorwurf heraus, daß Gott sie der Einsicht beraubt habe (17, 4). Den innern Zwiespalt in Hiob's Seele, den wir in dessen vorhergehenden Rede so wunderbar ausgeprägt fanden, vermag er nicht gerecht zu beurtheilen; er sieht in Allem, was jener spricht, nur Ein fortgesetztes leidenschaft-

liches Toben gegen die göttliche Weltordnung; von dem mitten im heißen Kampfe aus Hiob's Seele sich emporringenden höhern Bewußtsein hat er keine Ahnung. So vergleicht er denn, von seinem Standpunkte aus sehr treffend, Hiob's Benehmen mit dem vergeblichen Bemühen eines Thoren, Felsen und Berge von ihrer Stätte zu verrücken. Er hebt in schlagenden Bildern hervor, wie Alles in der Welt darauf angelegt ist, den Frevler mit Schlingen und Fallen zu umgeben, in die er, nach welcher Seite er sich auch wende, fallen muß, ganz ähnlich wie er auch in seiner ersten Rede in dem Bilde des ohne Wasser rasch vertrocknenden Schilfes gleichsam die Naturnothwendigkeit des Unterganges der Frevler hinstellte. So ist also aller Trotz der göttlichen Ordnung gegenüber eitel und thöricht; mag Hiob sagen, was er will, der Frevler muß doch zu Grunde gehen. Das göttliche Strafgericht ist kein halbes, sondern vernichtet den Frevler selbst, sein ganzes Haus und sein Gedächtniß. Nur eine warnende Kunde klingt an das Ohr der kommenden Geschlechter, eben so wie sie, nach Bildad's erster Rede, aus grauer Urzeit in die Gegenwart herübertönt.

Erste Strophe V. 2—11.

Schema der Glieder: 3. 3. 4.

a) Wie lange willst du uns als thöricht verachten und gegen die götliche Weltordnung leidenschaftlich anstürmen, V. 2—4. b) Der Frevler geht doch zu Grunde, V. 5—7. c) Darauf ist Alles in der Welt angelegt, V. 8—11.

V. 2. **Wie lange wollt ihr nach Worten haschen.** Schon Aben Esra, dem Kimchi, wiewohl zweifelnd, sich anschließt, nahm das נ in קנצי als Stammbuchstaben und combinirte es, indem er eine Verwechselung des מ und נ annahm, mit קֹמֶץ = eine Handvoll; so daß es gleichbedeutend wäre mit dem רב דברים 11, 2. Wahrscheinlicher aber ist die Erklärung Schultens aus dem arab. קנץ = قنص = jagen, davon קֶנֶץ = مقنص, die Schlinge des Jägers, daher שים קנצי למלין Schlingen für die Worte stellen, d. h. nach Worten haschen. Der Stat. constr. steht wie sehr häufig vor der Präposition, wenn das mit dieser versehene Wort mit dem vorhergehenden enge verbunden werden soll. Andere erklären das נ als nicht radikal, sondern nach aramäischer Weise statt des Dagesch eingeschoben, vgl. אנבה Daniel 4, 9, מנדה Esr. 4, 13, הנזקין Esr. 6, 9. Aber einerseits wäre der Plural hier nicht recht passend, der überdies nicht קִצִּים, sondern קְצוֹת und קָצִים lautet; andererseits würde sich das עד אנה nur durch die höchst gezwungene Erklärung rechtfertigen lassen: bis wann wird es noch dauern, daß ihr euren Worten ein Ende macht. Den Plural der Anrede in unserem Verse daraus zu erklären, daß Eliphas und Zophar mit eingeschlossen würden, ist ganz ungereimt. Vielmehr hat man sich zu denken, daß Bildad hier den Hiob als Typus einer ganzen Klasse von Menschen die trotzig gegen Gottes Ordnungen anstürmen, betrachtet. Möglich auch, daß er einzelne der Zuhörenden in's Auge faßte, auf deren Gesichtern er eine ge-

wisse Hinneigung zu Hiob zu bemerken glaubte. V. 3. *Und sind hirnlos vor euren Augen.* טמה kömmt für טמא = unrein sein vor; aber dies paßt hier nicht, denn wenn man die Worte „wir sind unrein vor euren Augen", auch in dem Sinne fassen wollte: ihr flieht uns, ihr stößt uns von euch ab wie Unreine, so würde dies der von Hiob gegen die Freunde eingenommenen Stellung durchaus nicht entsprechen. Dagegen erhält man einen dem Zusammenhang vollkommen gemäßen Sinn, wenn man טמה wie das chald. טמטם und טמה (Genes. 26, 15 bei Onqelos) das syr. ܛܡܛܡ, das arab. طمّ, in der Bedeutung verstopfen erklärt: so daß es hier nach Kimchi von der סתימת לב der Verstopfung, d. h. der Beschränktheit und gänzlichen Unfähigkeit des Verstandes steht. V. 4. *Der du dich selbst zerreißt in deinem Zorn.* Aeußerst treffend schildert Bildad das leidenschaftliche Toben Hiob's, das seine Schmerzen nur noch mehren muß, und es liegt etwas Wahres in dem Vorwurf, ob er gleich in einseitiger und beschränkter Weise erhoben wird. Die dritte Person in אפו kann bei der als Nebensatz gedachten Anrede nicht auffallen: du, der du so einer bist, der sich in seinem eigenen Zorn zerfleischt, *soll deinetwegen die Erde veröden?* Bildad sieht in Hiob's Leidenschaft eine Art Zerstörungswuth. — *Und der Fels von seiner Stätte weichen?* Hinweisung zugleich auf die Thorheit und die Ohnmacht des die göttliche Ordnung Bekämpfenden. Diese steht unerschütterlich fest, wie ein Felsen. Treffend umschreibt Luther Bildad's Worte (Walch'sche Ausg. XXI, 517): Gott wird's mit dir nicht anders machen denn mit allen anderen und wird seine Weise nicht lassen um deinetwillen. V. 5. *Und doch.* In dem גם liegt hier wie Ps. 129, 2 ein starker Gegensatz: trotz all deines Tobens geht der Gottlose unter. Das Licht und das Feuer des Heerdes sind Bilder des Glücks. V. 6. *Das Licht dunkelt in seinem Zelt.* Die Ausdrücke führen auf das Bild eines Zeltlichts, das an der Decke aufgehangen wird; daher auch das עליו im zweiten Gliede. Das Glück wird dadurch mehr als Glück seines Hauses bestimmt. Zu vergleichen ist das arabische Sprüchwort: „das Glück hat mir meine Lampe ausgelöscht". V. 7. *Es verengen sich seine kräftigen Schritte.* Ein neues Bild für dieselbe Sache, vgl. das entgegengesetzte Bild Ps. 18, 37. — *Es stürzt ihn sein eigener Anschlag.* Hier wird schon das Moment der göttlichen Ordnung des göttlichen Verhängnisses berührt, welches im folgenden Gliede weiter ausgeführt wird. Der Anschlag ist wohl nicht bloß ein Plan, den der Böse bei dem schon herannahenden Unglück zu seiner Rettung faßt und der ihn dann noch tiefer in's Verderben hineinzieht, sondern es ist an das zu denken, was jener in Uebermuth, zur Vergrößerung seiner Macht, zur Unterdrückung des Gerechten unternimmt: eben dies muß zu seinem Sturze dienen, vgl. 5, 12, 13. V. 8. *Denn es leitet ihn in's Netz sein Fuß,* wörtl. denn er wird in das Netz durch seine Füße geleitet. Das

denn schließt sich erklärend an die letzten Worte des vorhergehenden Verses. V. 9. Mit großem Nachdruck werden in diesem V. die Worte, welche Netz, Falle, Schlinge bedeuten, gehäuft. — Der Fang hält von oben ihn fest. Auf diese Weise erklärt man am besten das יחזק עליו durch eine Constructio prägnans. Zu צמים, vgl. die Bemerkungen zu Kap. 5, 5. V. 10. Es belauert ihn am Boden das Seil. Alles ist auf des Bösen Untergang angelegt und berechnet. V. 11. Um und um betäuben ihn Schrecken. Die mehr eigentlichen Ausdrücke schließen sehr nachdrücklich die in diesem ganzen Gliede durchgeführte Schilderung ab. Daß übrigens hier noch das Bild des Weges festgehalten wird, erhellt aus dem לרגליו = auf allen seinen Schritten, wohin er immer auch treten möge.

Zweite Strophe V. 12—21.

Schema der Glieder: 3. 3. 4.

a) Der Gottlose kommt sicherlich um, V. 12—14. b) Auch sein Geschlecht und sein Gedächtniß wird ausgerottet, V. 15—17. c) Nach solchem Untergange steht er in der Erinnerung der Nachkommen als warnendes Beispiel da, V. 18—21.

V. 12. Der Hunger zehrt an seiner Kraft, wörtl. seine Kraft verhungert, d. h. sie wird vom Hunger verzehrt. — Das Verderben steht ihm zur Seite. לצלעו vgl. Ex. 26; auch das נכון בידו Hiob 15, 23. V. 13. Es frißt die Glieder seiner Haut, seine Glieder frißt der Erstgeborne des Todes. בדי עורו wörtl. die Zweige seiner Haut. Zu יאכל nimmt man am einfachsten בכור מות als Subjekt. Letzteres bezeichnet eine besonders schreckliche Krankheit, welche wegen ihrer tödtenden Macht durch ein kühnes Bild der Erstgeborene und Liebling des Todes genannt wird, ähnlich wie im arab. بنات المنية, Töchter des Schicksals, Bezeichnung tödtlicher Fieber ist. Andere, wie zuletzt Ewald, verstanden unter dem „Erstgeborenen des Todes" den Frevler selbst, insofern dieser vor allen Andern dem Tode angehört. Das Verzehren der eigenen Glieder wäre dabei Bezeichnung der höchsten Noth und Verzweiflung, der äußersten Wuth des Hungers, der den Menschen triebe, seine eigenen Glieder zu verschlingen. Aber den Worten nach scheint uns die erste Auffassung leichter zu sein und in Betreff des Sinnes ist es ganz passend, daß neben dem Hunger V. 12 auch die Krankheit unter den Plagen genannt wird, welche das göttliche Gericht über den Frevler verhängt. V. 14. Die Schilderung schreitet stufenweise fort: auf den Hunger und die Krankheit folgt das Ende selbst. Die Entrückung aus dem Zelte und die Hinführung zu dem Könige der Schrecken. — Man reißt ihn aus dem Schutz seines Gezelt's, wörtl. aus dem Zelt, seinem Schutz, seiner Zuflucht. Die andere Auffassung, wornach man מבטחו als Subjekt zu ינתק nimmt, giebt, ob man nun מבטח von seinen Kindern und Hausgenossen, oder als Abstractum (= sein Vertrauen, seine Sicherheit) versteht, keinen passenden Sinn. —

Man führt ihn hin zum Könige der Schrecken. Das Femininum in תצעיד steht neutrisch und imperson., vgl. 4, 5. Unter den zahlreichen andern Erklärungsversuchen ist, da die Anrede an Gott hier schwerlich angenommen werden kann, noch diejenige am wahrscheinlichsten, wonach בלהות als Subj. von תצעידהו und das ל als das der Vergleichung (vgl. 39, 16) genommen wird: „und es treibt ihn fort, wie ein Tyrann der Schrecken"; aber הצעיד für sich kann schwerlich die Bedeutung forttreiben haben. Auch würde man neben dem מלך statt des בלהות eine Singularform erwarten. V. 15. Es wohnen in seinem Zelte fremde Leute. תשכון steht hier wieder neutrisch. Treffend sind die Worte im Mikhlol Jophi erklärt: תשכון משפחה או עדה שאינה שלו ולא מבניו וקרוביו תשכון באהלו „es wohnt in seinem Zelt ein Geschlecht oder eine Familie, die nicht sein ist, und keiner von seinen Söhnen und Verwandten wohnt dort". Diejenigen, welche im vorhergehenden V. בלהות als Subj. zu תצעידהו auffaßten, ziehen dasselbe eben so auch zu תשכון und erklären מבלי לו = darum, weil es nicht mehr sein ist; offenbar sehr gezwungen. — Auf sein Gut wird Schwefel gestreut. Anspielung auf das Schicksal Sodom's und Gomorrha's, welches sich an den Wohnungen und Weideplätzen der Bösen wiederholen soll. Auch hier bemerken wir, wie in den vorigen Versen, eine Zug für Zug genau fortschreitende Schilderung. V. 16. Seine Wurzeln — seine Zweige. Die Pflanze, die von oben bis unten verdorrt, ist ein Bild von der gänzlichen Ausrottung eines Stammes, vgl. 8, 16 ff.; 15, 32 f.; Amos 2, 9; Jes. 5, 24. V. 17. Auf den Triften, wo Hiob's Name wegen seines Heerdenreichthums besonders oft genannt wurde. Zu חוץ vgl. 5, 10. V. 18. Man verstößt ihn aus dem Licht in's Dunkel. Hier findet ein neuer Ansatz in der Schilderung Statt. Es werden die beiden Hauptzüge des Vorhergehenden noch einmal wiederholt (der Untergang des Frevlers selbst V. 18, der seines ganzen Geschlechts V. 19), um den Gedanken des zwanzigsten Verses daran anzuknüpfen.

V. 20. Ob seines Verhängnisses, wörtl. ob seines Tages, d. h. seines Gerichtstages. — Späte Geschlechter, und die frühern. Da אחרונים die spätesten Nachkommen sind, so kann קדמונים recht wohl auf die ihnen vorangehenden, der jetzigen Generation zunächst folgenden bezogen werden. Andere erklären „Ost- und West-Länder", was aber gegen den herrschenden Sprachgebrauch ist, denn אחרון und קדמון werden sehr häufig von früheren und späteren Geschlechtern gebraucht, während sie in räumlicher Beziehung zur Bezeichnung des Ostens und des Westens nur als unterscheidende Epitheta des Meeres üblich sind. Dazu kommt, daß man hier nach dem ganzen Zusammenhange natürlicher eine zeitliche als eine räumliche Bestimmung erwartet. V. 21. Ja das sind des Frevlers Wohnungen. אך אלה eigentl.: nichts anderes als dies. Wir fassen die Worte in dramatischer Weise als Aeußerung eben jener spätern Geschlechter. Andre nehmen sie als zusammenfassendes Schlußwort des Bildad selbst.

Hiob's sechste Rede.

Kap. 19.

Schema der Strophen: 4. — 7. 8. 9.

Eingang. V. 2—5. Zurückweisung der leeren und harten Beschuldigungen der Freunde.

1. Str. V. 6—12. Sie sollen bedenken, daß Gott selbst es ist, der ihn auf unbegreifliche Weise quält.

2. Str. V. 13—20. Dazu hat er ihm in diesem Elend den Beistand aller derer entzogen, die ihm sonst nahe standen.

3. Str. V. 21—29. Um so mehr sollten sie sich sein erbarmen. Denn sein Recht steht so fest, daß es wenigstens in einem andern Leben offenbar werden muß; darum mögen sie sich hüten, daß sie nicht durch ein ungerechtes Urtheil sich selber das schwerste Gericht zuziehen.

In den beiden ersten Strophen liegt, wie schon Nachmanides bemerkt hat, kein neues Moment für die Vertheidigung Hiob's. Er wiederholt hier die beiden Hauptgedanken, die uns in seiner vorigen Rede entgegentraten: die Klage über Gottes Feindschaft gegen ihn und über die durch eben dieselbe herbeigeführte Feindschaft der Menschen. Indem er aber sich bemüht, jene beiden Seiten seines Unglücks mit neuer Klarheit darzustellen, ist seine Absicht, wie sie im Anfang der dritten Strophe hervortritt, die, das harte Herz der Freunde, über welches im Eingange der Rede sich zu beschweren er nicht umhin kann, zum Mitleid zu rühren. Diese Anstimmung eines weichern Tones gegen dieselben geht nicht etwa aus Schwäche hervor, sondern sie ist die Aeußerung eines rein menschlichen Gefühls. Wenn Gottes Feindschaft ihn auf unbegreifliche Weise getroffen hat, wenn er demselben gewissermaßen als Gegner gegenübersteht, sollten da nicht die Freunde als Theilnehmer an demselben Menschenloose zum Mitleide mit dem durch ein so völlig dunkles Verhängniß Leidenden getrieben werden? So könnte es scheinen, daß die höhern Momente des Bewußtseins, die sich in Hiob während des frühern Kampfes durchgerungen hatten, wieder in dem Gefühl der Gottverlassenheit untergegangen wären. Dies ist aber nicht der Fall. Es liegt vielmehr in der Natur solcher die Seele beherrschenden Gegensätze, wie wir sie in Hiob's früheren Reden kennen lernten, daß immer wieder die eine Seite für sich gewaltsam sich Luft macht, daß dann die andere mit verstärkter Kraft jene verdrängt und so beide sich gegenseitig so lange steigern, bis eine höhere Lösung des Zwiespalts möglich wird. Daher sehen wir auch in unserer Rede, daß gerade, indem Hiob seine feindliche Stellung gegen Gott insofern auf eine neue Spitze treibt, als er das allgemein menschliche Mitgefühl, für ihn in dem Kampfe Partei zu nehmen, drängen will, die andere Seite seines Bewußtseins, das auf dem Gefühl seiner Unschuld beruhende

Vertrauen zu Gott in der höchsten Stärke sich entfaltet, welche überhaupt ihm zu erreichen möglich ist. Denn schon spricht sich nicht mehr ein bloßer sehnsüchtiger Wunsch nach Erlösung vom Tode aus (K. 13), auch nicht mehr die bloße Gewißheit, daß sein Recht selbst im Fall seines Todes an's Licht kommen müsse, und die daraus hervorgehende plötzliche Freudigkeit des Hülferufes zu Gott (K. 16. 17), sondern es bricht schon mit wunderbarer Klarheit und Sicherheit die Hoffnung durch, daß er selber, wenn das gegenwärtige Elend ihn auch aufreibe, in einem neuen Dasein Gott schauen, und sich so in vollkommenster Weise der Rechtfertigung erfreuen werde, zu welcher hier auf Erden alle Möglichkeit abgeschnitten zu sein scheint. Und so kann er es auch wagen, den Freunden, deren Mitleid er so eben beansprucht hat, schließlich ein ernstes Wort der Warnung zuzurufen, da, wenn er selbst auch schon bereit ist auf eine gerechte menschliche Beurtheilung für den Augenblick zu verzichten, nichtsdestoweniger die schwerste Strafe jene treffen muß, wenn sie, trotz der Möglichkeit eines gerechten Urtheils den Freund ungerecht zu verdammen fortfahren. Treffend sagt Ewald von unserem Kapitel: „So vereinigt diese hochtragische Rede die tiefste Erniedrigung und Demüthigung und die höchste Erhebung; die äußerste Hoffnungslosigkeit und die schwellendste Hoffnung und seligste Gewißheit; sie steht nicht bloß in der Mitte des menschlichen Streits, sondern bewirkt auch dessen völligste Entscheidung zu Gunsten Hiob's, weil in ihr sich die beiden Spitzen im Innern Hiob's, der Unglaube [oder besser der angefochtene alte Glaube] und der keimende höhere Glaube, am schärfsten so berühren, daß dieser endlich, obwohl sich selbst noch nicht vollkommen klar, mit Gewalt unwiderstehlich hervordringt und sich behauptet, wenn auch noch ohne Versöhnung mit seinem Gegentheil". Nur in einem Punkte können wir mit Ewald's Auffassung dieser Rede nicht übereinstimmen. Wenn er nämlich den erhöhten Schmerz in derselben besonders daraus erklärt, daß die vorher (K. 17) ausgesprochene Bitte Hiob's, Gott möge ihm ein Unterpfand wenigstens der künftigen Anerkennung seiner Unschuld geben, nicht erfüllt und ihm damit „das letzte Stückchen von irdischer Hoffnung" genommen sei, so finden wir diese Ansicht weder in jener Stelle des 17. Kapitels noch in der vorliegenden Rede begründet. Es ist dies ein ähnliches Mißverständniß als dasjenige, welches wir früher (K. 13 und 16) in der Ansicht von einer vermeintlich getäuschten Erwartung Hiob's, Gott werde alsobald erscheinen, zu erkennen nicht umhin konnten. Der gesteigerte Schmerz in unserer Rede erklärt sich hinlänglich aus dem, was wir oben über die Natur eines solches innern Zwiespaltes bemerkten, zumal hier noch die völlige Unfähigkeit der Freunde, Hiob's innern Kampf zu verstehen und gerecht zu würdigen als Reizungsmittel hinzukommt.

Eingang. V. 3 — 5.

Schema der Glieder: 2. 2.

a) Wie lange wollt ihr durch eure harten Beschuldigungen mir wehe thun? V. 2—3. b) An euch ist es, wenn ihr solche Beschuldigungen erheben wollt, sie auch zu beweisen, V. 4. 5.

V. 3. *Zehn Mal* steht hier als runde Zahl. — *Mich zu betäuben.* So erklärt schon R. Jona das תהכרו nach dem arab. هكر = staunen, starren; dabei kann man entweder annehmen, daß das hebr. הכר im Qal causative Bedeutung hat, oder man kann תהכרו als abgekürzte Hiphilform erklären. Andere vergleichen das arab. حكر = Jemanden unrecht behandeln. LXX: οὐκ αἰσχυνόμενοί με ἐπίκεισθέ μοι. Vulg.: non erubescitis opprimentes me. V. 4. *Und hätt' ich wirklich geirrt.* Die Worte sind ein abgekürzter Bedingungssatz. — *Es bliebe ja bei mir selbst mein Irrthum.* Jarchi: אני הוא הלוקה מכות על משוגתי „ich wäre der, den wegen meines Irrsinns Schläge treffen würden". Also ihr habt nicht nöthig, etwa des für euch zu befürchtenden Schadens wegen euch so zu ereifern. V. 5. *Wollt ihr wirklich euch über mich erheben, so thut meine Schande mir dar.* Diese Construction des Verses, die sich schon bei Gersonides findet, scheint uns die unzweifelhaft richtige. Schon das in diesem und dem vorhergehenden Verse stehende אמנם (= in Wahrheit, wirklich) weis't auf eine genau entsprechende Verbindung des ersten und des zweiten Gliedes in beiden Versen hin. Nur so erhält auch der im vorhergehenden Verse beginnende Gedanke seinen passenden Abschluß. Dort sagt nämlich Hiob: gesetzt ich hätte wirklich geirrt, so brauchtet ihr euch nicht darum zu bekümmern, nun fügt er hinzu: wenn ihr euch aber dennoch darum bekümmern und wegen meines Irrthums stolz auf mich herabblicken wollt, so liegt es euch wenigstens ob, einen solchen mir zur Schande gereichenden Irrthum nicht ohne Weiteres anzunehmen, sondern ihn mit guten Gründen mir nachzuweisen (man vgl. Kap. 6, 24). חרפתי ist eben die für Hiob aus den Vorwürfen der Freunde entstehende Schmach. — Schon unter den ältern Auslegern nahmen manche die beiden Glieder unseres V. als Vordersatz zu V. 6. Andere faßten das אם als Fragepartikel; beides gleich unpassend.

Erste Strophe V. 6 — 12.

Schema der Glieder: 3. 2. 2.

a) Erkennt doch, daß Gottes Feindschaft es ist, vor der ich Unglücklicher nicht zu meinem Recht gelangen kann, V. 6 — 8. b) Er hat meine Ehre und meine Hoffnung mir genommen, V. 9. 10. c) Er entbietet als ein mächtiger Gegner Schaaren von Unfällen gegen mich, V. 11. 12.

V. 6. *O, erkennet doch.* אפו sonst bei Fragen, steht hier als Verstärkung des Ausrufs. — *Daß Gott mein Recht gebeugt,* wörtl. daß Gott mich gekrümmt hat. Da עות auch sonst häufig vom Beugen des Rechts

vorkommt (vgl. 8, 3 und besonders Klgl. 3, 36), so ist es auch hier wohl nicht im mehr physischen Sinne vom Niederbeugen durch das Unglück, sondern mehr geistig vom Beugen des Rechts zu verstehen. So entsprechen auch die beiden Glieder unseres Verses und die des folgenden sich gegenseitig; nämlich 6^a und 7^b, sowie 6^b und 7^a. V. 8. Meinen Weg hemmt er, daß ich nicht weiter kann. Durchaus treffend ist hier das Bild des zweiten Gliedes von V. 6 wieder aufgenommen und weiter ausgeführt; Hiob findet kein Recht und keine Antwort, vielmehr dauert die dem Anscheine nach gewaltsame und ungerechte Behandlung von Seiten Gottes fort. V. 9. Meiner Ehre entkleidet er mich. In der weiteren Schilderung seines Unglücks knüpft Hiob wieder an das חרפתי am Schluß des Einganges an: Gott selbst ist es, der den Freunden zu dem Spott Anlaß giebt, über welchen sich der Angefochtene beklagt. — Meine Krone. Dies geht hier, wie aus dem Zusammenhange klar ist, nicht bloß auf das äußere Ansehen, sondern vor allem auf die den Hiob früher zierende Krone der Gerechtigkeit, vgl. 29, 14. Daß gegen diese ein schmählicher Verdacht erhoben wird, das ist ja das für ihn besonders Schmerzliche. V. 10. Er wühlt mich rings los, daß ich dahinfahre. Der Zusammenhang mit dem vorhergehenden V. ist der, daß eben durch das über Hiob verhängte Unglück seine Ehre ihm genommen und seine Gerechtigkeit verdächtigt ist. Schon in diesem ersten Gliede ist das im zweiten deutlich angegebene Bild von dem ausgerissenen Baume angedeutet, vgl. Ps. 52, 7. — Und reißt wie einen Baum meine Hoffnung aus. Wie dem Hiob selbst der Untergang mehr und mehr naht, geht zugleich auch seine Hoffnung für die Zukunft unter. V. 11 kehrt zu dem an die Spitze der Strophe gestellten Bilde von der Feindschaft Gottes zurück. V. 12. Und bahnen sich den Weg gegen mich. Es ist durchaus nicht abzusehen, weshalb von dieser durchgehenden Bedeutung des סלל דרך abzuweichen und dasselbe von dem Aufwerfen feindlicher Schanzen zu verstehen wäre. In dem Bilde der gegen Hiob's Zelt heranziehenden und dann dasselbe umlagernden Kriegsschaaren sind alle die traurigen Geschicke zusammengefaßt, welche ihn schon getroffen haben und ihm noch bevorstehen.

Zweite Strophe V. 13—20.

Schema der Glieder: 2. 2. 2. 2.

a) Meine nächsten Verwandten und Freunde sind mir entfremdet, V. 13. 14. b) Meine Knechte und Mägde gehorchen mir nicht mehr, V. 15. 16. c) Meinem Weibe und meinen Brüdern bin ich zuwider; selbst Kinder verspotten mich, V. 17. 18. d) Alle die mir am liebsten und vertrautesten waren, erfinde ich in meinem Elend wie umgewandelt, V. 19. 20.

Der Zusammenhang der vier Glieder dieser Strophe ist der, daß in dem ersten von der Treulosigkeit aller Bekannten und Verwandten ausgegangen, in dem zweiten sodann die besonders empörende übermüthige Be-

handlung seitens der untergebenen Hausgenossen berührt wird, daß sich daran im 3ten Gliede die Klage über die Entfremdung gleichstehender Hausgenossen, wie seines Weibes und der, früher wenigstens, sein Haus besuchenden Brüder anschließt, wobei auch die ganz verkehrte Stellung erwähnt wird, welche selbst unmündige Kinder gegen den Leidenden einzunehmen sich nicht entblöden; daß endlich in dem 4ten Gliede noch einmal alle die zusammengefaßt werden, von denen er eine Behandlung erdulden muß, wie er sie bei ihrem frühern Verhältniß zu ihm nimmermehr erwarten konnte, wobei dann zugleich in dem letzten Verse in ganz zweckmäßiger Weise der Blick auf das Unglück selbst geworfen wird, welches, aus Gottes Feindschaft gegen ihn hervorgegangen, auch alle jene nie erwarteten Feindschaften der Menschen ihm zugezogen hat.

V. 13. Meine Brüder entfernte er von mir. Das על in dem מעלי deutet auf das früher nahe Verhältniß hin, welches jetzt gelöſ't worden ist. — Meine Bekannten sind ganz fremd mir geworden. אך זרו eigentl. nichts anderes als fremd. V. 15. Meines Hauses Insassen. Der Ausdruck גרי ביתי bezeichnet hier, wie durch das daneben stehende אמהותי klar ist, alle Knechte des Hauses, nicht etwa die zu ihm geflohenen oder neu gekauften im Unterschiede zu den in seinem Hause geborenen (ילידי ביתו). V. 16 schildert die Aeußerungen des im vorhergehenden Verse nach seiner innern Seite Angedeuteten. V. 17. Mein Odem ist zuwider meinem Weibe, ich bin ein Ekel den Söhnen meiner Mutter. Dies scheint auch uns die wahrscheinlichste Auffassung des Verses. רוח wie נפש für „ich selbst" in der Bedeutung „mein Unmuth" zu nehmen, erweiſ't sich bei näherer Erwägung als unthunlich. Auch ist es ganz passend, daß Hiob den bei der Elephantiasis durch die Verderbung aller Säfte eintretenden üblen Geruch des Athems erwähnt (vgl. auch die Bemerk. zu 7, 19). Dabei kann man זור recht wohl in der gewöhnlichen Bedeutung = fremd sein, d. h. zuwider sein, festhalten. Andere vergleichen das chald. זיר = ekelhaft sein (arab. ذار = Widerwillen wogegen haben), wovon זרא Num. 11, 20. — חנותי ist dann dem Parallelismus gemäß, aller Wahrscheinlichkeit nach, die erste Pers. Sing. Qal von חנן = arab. خنّ = übelriechend sein. Die Bedeutung „flehen" läßt sich bei חנן im Qal nicht nachweisen und eben so wenig ist es wahrscheinlich, daß das Nomen verbale חַנּוֹת (= vgl. Ps. 77, 10) hier gleichbedeutend mit תְּחִנָּה stände. In בני בטני faßt man das בטני am besten wie 3, 10 = der Mutterleib, der mich geboren hat; also gleichbedeutend mit בני אמי. Daneben ist noch das Leichteste, an Hiob's Enkel zu denken; doch scheint uns dabei der Ausdruck schwieriger und überdies werden nirgends Enkel, wohl aber (K. 42) Brüder und Schwestern Hiob's erwähnt. Daß neben dem Weibe nicht eben so leicht die Brüder als die Enkel erwähnt werden könnten ist nicht abzusehen. V. 18. Steh' ich auf, wörtl. will ich aufstehen, so

reden sie von mir. Die Kinder verspotten ihn, wenn sie die Schwierigkeit sehen, mit welcher er seine geschwollenen Glieder bewegt. V. 20. Ich entrinne mit der Haut meiner Zähne. Am natürlichsten scheint es uns, mit Gersonides die Worte darauf zu beziehen, daß an dem ganzen Leibe nur noch das Zahnfleisch von der allgemeinen Auflösung durch den Aussatz bewahrt war. Allerdings wird am Ende auch das Zahnfleisch und das ganze Innere des Mundes von der schrecklichen Krankheit angegriffen, aber dies scheint auch allemal das letzte Stadium derselben zu bezeichnen, welches der Dichter bei Hiob nicht voraussetzt (vgl. Kap. 16, 22). Wäre die Auflösung schon soweit fortgeschritten, so würde ja dem Leidenden jedes anhaltende Reden unmöglich sein. Und so ist es denn auch ganz passend, wenn er sagt, daß er, während den ganzen Leib Geschwüre überdecken, bis jetzt mit der heilen Haut seiner Zähne gleichsam davongekommen sei. — Andere verstehen unter der Haut der Zähne mit der Vulgata die Lippen, was aber keinen passenden Sinn giebt. Noch Andere die Wangen, wobei sie das אתמלט nach dem arab. ملط = ohne Haare sein, erklären, eine nicht minder unwahrscheinliche Auffassung.

Dritte Strophe V. 21—29.

Schema der Glieder: 2. 2. 3. 2.

a) Bitte an die Freunde, Mitleid mit ihm zu haben, V. 21. 22. b) Wunsch der Verewigung der Worte, die er auszusprechen im Begriff sei, V. 23. 24. c) Diese Worte selbst: durchbrechende Gewißheit der Unsterblichkeit und des auch im Fall seines Todes ihm zu Theil werdenden Rechts, V. 25—27. d) Darum sollen die Freunde sich warnen lassen vor ungerechtem Urtheil, damit sie nicht selber das Gericht treffe, V. 28. 29.

V. 21. Erbarmt euch meiner u. s. w. Der Vers schließt sich zunächst an die vorhergehende zweite Strophe: die Freunde sollen Mitleid mit ihm haben, da er von allen, die ihm nahe standen, verlassen ist. Sodann blickt aber auch sogleich die zweite Venshälfte auf die erste Strophe zurück, in welcher Gottes Feindschaft gegen den Unglücklichen geschildert war. Die Verdoppelung des חנני zeigt die innige Bewegung, mit welcher er die Freunde zu rühren sucht. V. 22. Warum verfolgt ihr mich wie Gott? da ihr doch bei einem solchen wunderbaren Kampfe schon aus Mitgefühl als Menschen auf des Menschen Seite treten solltet. — Und werdet meines Fleisches nicht satt. Das von wilden Thieren hergenommene Bild wird von thätlichen und namentlich auch von wörtlichen Mißhandlungen gebraucht, vgl. Ps. 27, 2; Dan. 3, 8. V. 23. O, daß doch u. s. w. Ueber die unerwartete Wendung des Gedankens vgl. die Einleitung zu dieser Rede. — In ein Buch. ספר steht von allem Geschriebenen, abgesehen vom Material. Hier braucht man aber von der gewöhnlichsten Bedeutung „Buch" keineswegs abzugehen. Daß חקק nichts dagegen ausmacht, zeigt die Stelle Ezech. 23, 14, wo dies Verbum auf gemalte Figuren angewandt wird. — Die Worte, deren Aufzeichnung Hiob wünscht, sind die, welche er im Sinne hat

und gleich darauf im folgenden Gliede unserer Str. ausspricht. V. 24. Mit ehernem Griffel und Blei. Schon Jarchi bemerkt: יחצבון בצור ואחרי כך מעבירין את העופרת עליהם לתת לאותיות מראה שחרורית להכירם, וכן דרך חוקקי אבן, ולא יתכן לפרש עט של עופרת שהרי רך הוא אצל האבן „Die Worte werden in den Felsen gehauen und dann gießt man Blei hinein, um den Buchstaben die Schwärze zu geben, damit man sie besser erkenne: und so ist der Gebrauch der Steinhauer; es geht nicht an, die Worte von einem bleiernen Griffel zu erklären, da er für den Stein zu weich wäre". — Andere dachten an bleierne Tafeln, was doch aber bei der Zusammenstellung des עט und עופרת weniger wahrscheinlich ist. Der Dichter hatte bei dem Bilde wohl zunächst uralte ägyptische Inschriften vor Augen, wie solche nicht bloß in Aegypten selbst, sondern auch auf der Westseite der sinaitischen Halbinsel noch jetzt vorhanden sind (vgl. das 5. Kap. der allgemeinen Einleitung.) Der Zusammenhang mit dem vorhergehenden V. ist der, daß Hiob sich hier selbst corrigirt, indem ihm die zuerst gewünschte Aufzeichnung seiner, für die Ewigkeit bestimmten Worte in ein Buch nicht genügt, und er anstatt dessen vielmehr die viele Jahrhunderte überdauernde Steinschrift wählt. V. 25. Ja ich weiß, daß mein Erlöser lebt. In diesem Worte ist der Gedanke enthalten, welcher, indem er den Redenden selbst überrascht, ihn zugleich unmittelbar mit dem Bewußtsein von seinem so großen Gewicht erfüllt, daß derselbe mit Recht dessen Aufbewahrung für alle Zeiten wünschen kann. גואל ist bekanntlich der eigenthümliche Name für den natürlichen Nachfolger eines Verstorbenen, der dessen Rechte einzulösen und insbesondere nöthigen Falls auch die Blutrache zu übernehmen hat; vgl. Num. 35, 12, wo es gerade in der letztern Beziehung ohne den Zusatz הדם gebraucht ist. Zuweilen steht zwar גואל von Gott, als dem Erlöser seines Volkes und seiner einzelnen Gläubigen, in allgemeinerer Bedeutung; daß aber gerade auch an unserem Orte eine Beziehung auf die Blutrache stattfindet, wird klar durch die offenbare Zurückweisung auf 16, 18: „Erde, decke nicht mein Blut", so wie durch die Worte des folgendes Verses. Sehr gut paßt dazu auch das חי: wenn ich selbst sterbe, weiß ich doch, daß mein Erlöser und Bluträcher lebendig ist, die Vorstellung des lebendigen Gottes, als der gewöhnlichen Bezeichnung wahrer göttlicher Macht und Herrlichkeit, im Unterschiede von den todten Götzen, fügt zu dem Namen des Erlösers und Rächers ein neues nachdrückliches Moment hinzu. — Zuletzt wird über dem Staub er sich erheben. אחרון wörtl. als der letzte. Wahrscheinlich eine Anspielung auf die Bezeichnung Gottes als das ראשון ואחרון, des vor aller Kreatur Seienden, und den Untergang derselben Ueberdauernden. So wie dies in Beziehung auf die ganze Schöpfung gedacht und gesetzt werden kann, so hat auch die Anwendung auf das Dasein der einzelnen Menschen ihre Berechtigung. Hiob stirbt und seine Gegner sterben, Gott aber als der ewig lelebendige bleibt übrig und wird sich eben zuletzt noch als den Erlöser und

Rächer der Unschuld offenbaren. על עפר nimmt man in diesem Zusammenhange am natürlichsten = über dem Grabe, vgl. 17, 16; 20, 11; 21, 26 (alle drei Mal steht על עפר). Andere erklären: „auf dem Erdboden", um Gottes Erscheinung auf Erden zu bezeichnen, vgl. 28, 2; 30, 6; 41, 25. Diese Auffassung ist an und für sich möglich und nur durch den Gesammteindruck der ganzen Stelle zu widerlegen. Ganz unbegründet und willkürlich dagegen ist die Annahme der Bedeutung: in arena, auf dem Kampfplatz. — יקום er wird sich erheben, um an mir und meinen Widersachern seine Gerechtigkeit zu offenbaren, vgl. Ps. 94, 16; es liegt die gewöhnliche Vorstellung von dem eine Weile ruhenden und schweigenden, endlich aber gewiß sein Wesen in der Welt offenbarenden Gotte zu Grunde. V. 26. Und nachdem diese meine Haut zerschlagen ist, wörtl. nachdem man meine Haut, dieses da — zerschlagen hat. אחר steht vor dem Verb. finit. für אחר אשר; denn es mit Einigen mit עורי zu verbinden und נקפו זאת als Nebensatz zu erklären, ist gezwungen. Die schwierige Stellung der folgenden Worte ist daraus entstanden, daß der Dichter das עורי נקפו als Einen Begriff mit dem אחר verband und dabei das עורי, weil auf ihm ein besonderer Nachdruck liegt, voranstellte. Das זאת konnte, nach der sogleich zu erklärenden Weise, nur am Ende stehen. נקפו kann hier nur das Piel sein. Das Activ steht impersonell und dient wie gewöhnlich zur Umschreibung des Passivs. זאת unmittelbar mit עור zu verbinden, ist sowohl des Geschlechts, als der Stellung wegen unmöglich. Dagegen steht nichts im Wege, es neutrisch und δεικτικῶς zu fassen und so auch עורי zurück zu beziehen, wodurch die Rede eine besondere Lebendigkeit erhält. Sehr annehmlich wäre die adverbielle Auffassung des זאת = auf solche Weise, so; aber in den dafür angeführten Stellen Hiob 33, 12; Deut. 32, 6; Genes. 25, 22 steht זאת vielmehr in der gewöhnlichen Bedeutung. Manche wollten auch das זאת mit dem Chaldäer als abgekürzten Satz für sich nehmen: „nachdem meine Haut zerschlagen ist, wird dies geschehen"; aber dies wäre höchst schwerfällig und prosaisch. — Werd' auch ohne mein Fleisch ich Gott schauen. Neben dem Gedanken des ersten Versgliedes scheint uns das einzig Natürliche, מן in negativer Bedeutung zu nehmen; denn neben jenem würde das grammatisch freilich mögliche „aus meinem Fleische" bei jedweder Erklärung höchst gezwungen sein. Hat man einmal bei dem ersten Gliede die Vorstellung von dem gänzlich zerschlagenen Leibe, so wird man auch durch den nächsten einfachen Eindruck des zweiten Gliedes gleichsam genöthigt, das מבשרי in einem ähnlichen Sinne zu fassen. Sollte unter dem בשר ein neuer oder ein genesener oder ein trotz der „zerschlagenen Haut" wenigstens wundersam erhaltener Leib verstanden werden, so könnte man mit Recht irgend eine genauere Andeutung eines solchen Sinnes erwarten. Genaueres über jene Auffassungen hernach. — Wir nehmen also an, daß hier ganz im Allgemeinen die Unsterblichkeit und das Schauen Gottes in einem andern Leben ausgesprochen wird. V. 27. Ja ich werde

ihn selber schauen, wörtl. welcher ich selbst mir schauen werde. אשר nimmt man am besten nominativisch und anknüpfend, wie 34, 19. Das Objekt hier zu wiederholen ist hier um so weniger nöthig, da die Wonne des Schauens selbst, als dem Subjekt, ihm dem Hiob zu Theil werdend, betont werden soll, dieser Nachdruck liegt auch in dem Dat. comm. לי. — Meine Augen schauen ihn, kein Fremder. Darin liegt: ich werde, obgleich in einem neuen Dasein noch immer derselbe sein. Kein Fremder, d. h. kein mir fremder, kein Anderer. Verwerflich ist die Auffassung: „meine Augen sehen ihn nicht als Fremden, d. h. nicht als Feind", denn זר kann nicht ohne weiteres, sondern nur in bestimmter Beziehung Feind bedeuten, insofern nämlich der Fremde, der Ausländer zugleich als Feind gedacht wird. זר ist daher, wo es Feind bedeutet, überall der nationale Feind. — Es verzehrt sich mein Herz in meinem Busen, wörtl. es verzehren sich meine Nieren, was aber uns Deutschen als Bezeichnung der Sehnsucht zu fremd klingen würde. Sehr schön schließt die kurze inhaltsschwere Schilderung dieses Gliedes mit dem Ausdruck der Sehnsucht nach demjenigen, was sich dem Hiob mitten im Elend als unerwartet freudige Aussicht erschlossen hat. — Wir haben nun noch zu dieser Stelle, in deren Deutung wir im Wesentlichen mit Ewald übereinstimmen, die andern hauptsächlichsten Auffassungen zu untersuchen. Sehr alt ist die Erklärung von der allgemeinen Auferstehung des Fleisches. Durch Hieronymus, der sich aber unstreitig auch hier an jüdische Meinungen anschloß (denn Spuren davon finden sich noch bei den spätern Juden), ist jene Auffassung in der abendländischen Kirche für lange Zeit die herrschende geworden. Er übersetzt die Worte so: scio enim, quod redemtor meus vivit et in novissimo die de terra surrecturus sum, et rursum circumdabor pelle mea et in carne mea videbo Deum meum. Quem visurus sum ego ipse et oculi mei conspecturi sunt et non alius; reposita est haec spes mea in sinu meo. Diese Worte sind allerdings keine genaue Uebersetzung, sondern eine freie Paraphrase; dabei sind aber, wenn man einmal die allgemeine Auferstehung hier verkündigt sieht, die meisten Züge des Grundtextes im Wesentlichen richtig und in treffender Form wiedergegeben. Einzelne Ungenauigkeiten laufen allerdings hier, wie auch sonst, unter. Den Text aber hat dabei Hieronymus keineswegs verändert. Er hat z. B. statt des יקום nicht etwa אקום gelesen, sondern statt des „Gott wird über dem Staube sich erheben" gleich das gesetzt, was nach jener Auffassung der Zweck dieses letzten Erscheinens Gottes sein muß. Daher auch Welte ihn mit Recht gegen den Vorwurf „der schlechten Absicht, des Leichtsinns, des parteiischen Dogmatismus und der Textesverdrehung" in Schutz nimmt. Was nun aber jene Auffassung selbst betrifft, so kann ein unbefangener Schriftforscher weder verkennen, daß die Lehre von der Auferstehung in Stellen wie Jes. 26, 19 und Ezech. 37 entschieden vorausgesetzt wird, noch, daß ihre Erwähnung an unserer Stelle, an und für sich, gar nicht unpassend sein würde. Denn gerade durch

die Zusammenschauung des eigenen endlichen Geschicks mit dem der ganzen Menschheit, erhielte die Art und Weise, wie Hiob, im Angesicht des Todes, sein Recht behauptet und die ihn verkennenden Freunde auf die Donner des göttlichen Gerichtes hinweis't, eine wunderbare Erhabenheit. Daß wir die gegen eine solche Auffassung aus dem Zusammenhange des ganzen Buches entlehnten Instanzen eben so wenig für triftig halten können, wie deren Anwendung gegen die von uns angenommene Erklärung, ist schon aus dem im 3. Kapitel der allgemeinen Einleitung Bemerkten klar. Auch würde der eigenthümliche Charakter unseres Dichters, welcher, wie wir mehrfach sahen, bei großer Tiefe und Weite des Geistes, sich trotz seines strengen Monotheismus manche Elemente ausländischer Anschauungen anzueignen und dieselben aus dem sie trübenden Zusammenhange des Heidenthums in eine reinere Sphäre zu erheben wußte, es nicht als undenkbar erscheinen lassen, daß derselbe schon in dem salomonischen Zeitalter durch seine Berührung mit ägyptischen und ost-asiatischen Vorstellungen dahin geführt worden wäre, den in ihm aus dem Dunkel des Zweifels aufgehenden Glauben der Unsterblichkeit in der bestimmtern Form der Auferstehung sich zu gestalten. Aber wir würden zu einer solchen Annahme doch nur dann berechtigt sein, wenn die Worte des Textes mit Nothwendigkeit dieselbe erforderten; denn das Wahrscheinlichere ist es doch, daß jene hohe Hoffnung der Ewigkeit hier ähnlich wie im 16ten und 17ten Ps. in mehr allgemeiner Weise hervortritt. Nun bemerkten wir aber bereits zu V. 26, daß die negative Auffassung des מן in מבשרי die für den Zusammenhang natürlichere ist. Anders wär' es freilich, wenn man mit Hieronymus in dem ersten Gliede das עורי נקפו זאת von dem Umgeben mit einer neuen Haut verstehen könnte, was aber jetzt noch schwerlich irgend jemand als sprachlich möglich vertheidigen wird. Daß übrigens die großen mächtigen Worte noch immerfort in Liedern und Liturgien in dem Sinne gebraucht werden, welchen die reicher entwickelten Vorstellungen von den letzten Dingen so leicht in sie hineinlegen konnte, das scheint uns durchaus nicht zu beklagen, wenn man nur überhaupt einen poetisch und allegorisch freiern Gebrauch der Bibelsprache in seinem Rechte anerkennt. Dies gilt auch von der Deutung des גואל auf den erschienenen Messias, durch welchen die göttliche Erlösung für die ganze Menschheit thatsächlich vollzogen wurde, nach welcher Anwendung das „ich weiß, daß mein Erlöser lebt" in Liedern, wie in dem schönen Gerhard'schen, in Tönen, wie in dem Anfang des dritten Theiles des Händelschen Messias, in Liturgien und in Grabschriften glorreich wiederklingt. Begann doch schon bei den Propheten die Uebertragung dessen, was sonst nur von Gott ausgesagt wurde, auf den, in welchem die höchste Erscheinung Gottes in der Menschheit erwartet wurde, vgl. Jes. 4; 9; 11. Hernach nahm das neue Testament, besonders der Verfasser des Briefes an die Hebräer, jene Freiheit in noch höherem Maaße in Anspruch, und mit Recht ist in dieser Beziehung die christliche Kirche in dessen Fußstapfen getreten. Es ist natürlich hier

nicht des Ortes, diese Berechtigung dogmatisch und geschichtlich (letzteres insofern wirklich die Ideen des A. T., wenn auch zum Theil unbewußt, in ihrem Ausdruck nach jener neutestamentlichen Anwendung gleichsam hinstrebten) nachzuweisen. Rücksichtlich der typischen Bedeutung des Buches Hiob überhaupt können wir uns auf die allgemeine Einleitung zurückbeziehen. Das Verkehrte und Verderbliche jener typischen und allegorischen Anwendung in der Kirche bestand nur darin, daß man darüber sich den Blick für den nächsten geschichtlichen Sinn alttestamentlicher Stellen verschloß, daß man Auslegung und Anwendung mit einander vermischte und die aus solcher Vermischung hervorgegangene Erklärung als unumgängliche Bedingungen der Orthodoxie hinstellte; wodurch eine Reaktion, wie die des Rationalismus, ihr relatives Recht erhielt. — Gehen wir nun auf die Erklärungen über, welche in unserer Stelle gar keine Beziehung auf ein ewiges Leben sehen, so scheint es uns zunächst unzweifelhaft, daß die Auffassungen der großen jüdischen Ausleger des Mittelalters zum Theil aus dem Gegensatz gegen die erwähnte Weise entstanden sind, in welcher in der christlichen Kirche diese Stelle als locus classicus zugleich für die Lehre von der Auferstehung und von der göttlichen Würde Christi gebraucht wurde. Die jüdischen Ausleger standen ja mit ihren christlichen Gegnern auf demselben Grunde eines strengen, unvermittelten Inspirationsbegriffes, es fehlte ihnen im Ganzen noch mehr als den letzteren an einer Anschauung der geschichtlichen Entwickelung des menschlichen Elements neben der unveränderlichen Grundlage der göttlichen Offenbarung, sie konnten daher ihre Gegner oft durch sprachliche, aber selten durch genügende geschichtliche Beweisführung schlagen und so wurde es bei ihnen eine Art Grundsatz, soviel wie möglich alle streitigen Stellen in einer Weise zu interpretiren, daß dieselben auf einen dem eigentlichen Streitpunkt ganz fremden Boden gerückt wurden, wie dies in der naiven Bemerkung Kimchi's zu Ps. 2 hervortritt, die Väter hätten zwar diese Stelle von dem Messias erklärt, er wolle sie aber der Christen wegen (denn diese sind unzweifelhaft unter den Minim gemeint) anders deuten. Dazu kömmt, daß bei mehreren jener hochverdienten Männer, namentlich bei Aben Esra, ein mit der im Ganzen von ihnen getheilten herrschenden Auffassung der Zeit in Widerspruch stehendes, einseitig rationelles Element nicht zu verkennen ist, welches sie zwar nicht zu der Leugnung der auch von ihnen als Glaubensartikel festgehaltenen Auferstehungslehre hinführte, welches sie aber doch verhinderte, deren Verhältniß zu dem ganzen alttestamentlichen Glauben recht zu verstehen und welches sie daher auch den tiefern Zusammenhang unserer Stelle mit dem Ganzen der religiösen Anschauung unseres Buches übersehen ließ. Merkwürdig vereinzelt steht die dem Talmud entlehnte Bemerkung Jarchi's zu 7, 7: כאן כפר איוב בתחית המתים, „hier leugnet Hiob die Wiederbelebung der Todten", auf welche er hernach in keiner Weise zurückkommt. Aben Esra und die meisten andern Ausleger berühren die Frage, ob Hiob an ein ewiges Leben glaube, gar nicht. Ueber unsere Stelle

gehen fast Alle kurz hinweg. Aben Esra versteht unter dem אחרון sonderbarer Weise einen später lebenden Menschen, der Hiob's Unschuld zu rechtfertigen auftreten werde. Das „Schauen Gottes" erklärt er von dem Erkennen der göttlichen Strafen, die über Hiob verhängt seien. Ihm schließen sich auch Jarchi, Nachmanides und Gersonides an. Etwas modificirt wurde diese Ansicht durch den trefflichen, hier aber auch befangenen Mercerus, welcher die Worte geradezu auf etwas Gegenwärtiges bezieht, nämlich so, daß er bei dem „Schauen Gottes" an die Erkenntniß der göttlichen Vorsehung denkt, welche dem Hiob mitten in seinem schweren Leiden noch das Leben erhalte. Dagegen bemerkt treffend Coccejus: quid attinebat ad rem, Jobum testari hic cum tanta verborum magnificentia, se videre divinam providentiam? Num quid ea de re disputabatur inter partes? Nonne expresse dixerat, cognoscite, quod Deus me curvaverit v. 6. Et nam manus Dei tetigit me v. 21. Et cap. X. 10. In cujus manu est anima omnis viventis. Quo insuper testari providentiam? At clementiam, quod in his malis non pereat et occidat. Imo hoc est, quod Job maxime conqueritur, se servari et sustentari ad carnificinam et opprotrium. — Mehr Wahrscheinlichkeit haben diejenigen für sich, welche in unseren Versen eine Voraussicht auf die endlich noch auf Erden für Hiob sich erfüllende Hoffnung annehmen. So zuerst Chrysostomus. Wir erkennen den freien Sinn der Antiochenischen Schule darin, daß er sich bei der Auffassung unserer Stelle von der Ueberlieferung losmacht, welche, wie wir aus Clemens Romanus (ep. I. ad Corinth.), Origines (zu Matth. 22, 23 ff.), Cyrillus von Jerusalem (Katech. 8, 14—20) sehen, im Anschluß an die Septuaginta bereits dieselbe Erklärung unserer Stelle zu der herrschenden gemacht hatte, die durch Hieronymus bei den Abendländern allgemein wurde. Chrysostomus versteht die Auferstehung des Leibes, welche auch er in den Ausdrücken der Septuaginta angedeutet findet, ähnlich wie Ezech. 37 im allegorischen Sinne. Er erklärt dieselbe von der Aufhebung des gegenwärtigen Leidens und der Wiederherstellung des durch die Krankheit verzehrten Körpers. Er sieht es, worin ja eine tiefe Wahrheit liegt, als etwas Hohes und Herrliches an, daß jener Gerechte, ob er gleich von der Auferstehung nichts gewußt, den Glauben festgehalten habe. Diese Ansicht erhielt sich auch bei spätern Auslegern der griechischen Kirche und wurde im 16ten Jahrhundert auch hier und da in der abendländischen aufgenommen. Der geistvolle Eriesoz hob dabei besonders hervor, daß Hiob hier die am Ende sich erfüllende Hoffnung ausspreche, er werde Gott selbst erscheinen und ihm zu seinem Recht verhelfen sehen. Dies wurde, nachdem D. Michaelis noch einmal die kirchliche Meinung in seiner ungeschickten Weise vertheidigt hatte, bei den Neueren die bei Weitem vorherrschende Ansicht. Hirzel ließ dabei die Beziehung auf die irdische Wiederherstellung Hiob's ganz fahren und hob nur jenes von Eriesoz geltend gemachte Moment der erwarteten Erscheinung Gottes einseitig hervor. Wir können hier nicht auf alle die Modificationen

eingehen, unter welchen diese letzte Hauptauffassung vorgetragen und vertheidigt ist; wir müssen uns begnügen, nur die wichtigsten Gesichtspunkte in's Auge zu fassen, welche dabei in Betracht kommen. Zuerst wird von allen jenen Auslegern, was Ewald mit Recht hervorhebt, dem Text Gewalt angethan. Wir können uns in dieser Beziehung auf die obige Erklärung berufen. In der That ist es gleich unnatürlich, wenn man entweder das מבשרי = aus meinem Fleische, auf die Wiederherstellung der Gesundheit bezieht, oder wenn man es in dem Sinne „ohne mein Fleisch" mit Hirzel tropisch von dem abgemagerten Zustande versteht, in welchem Hiob nichtsdestoweniger Gott schauen soll; wenn man entweder annimmt, daß in dem לא זר liege: „ich werde noch sehen, daß Gott für mich und für keinen Andern auftritt", oder wenn man es, in der oben verworfenen Weise, von dem dann nicht mehr feindlichen Gott deutet; sodann spricht dagegen, nach Coccejus' Ausdruck, die verborum non minuenda interpretando majestas. Was wäre hier so Großes und Ueberschwängliches, daß Hiob es in Steinschrift den künftigen Geschlechtern verkündigt zu sehen wünscht? Zwar wendet Stickel ein, daß eine solche Aufzeichnung nach der prophetischen Analogie nur die Bedeutung habe, daß durch dieselbe dereinst die Uebereinstimmung der Erfüllung mit der Verheißung dargethan werde; vgl. Jes. 8, 1, wo es sogar heißt לעד עד עולם. Aber dies scheint uns den Hauptpunkt, worauf es hier ankommt, nicht zu treffen, daß nämlich in den ankündigenden Worten Hiob's die Hinweisung auf etwas größeres liegt als dasjenige wäre, dessen Uebereinstimmung mit der Verheißung nach jenen Worten durch die Inschrift bewiesen werden sollte. Man erwartet etwas Neues und Gewaltiges, nicht eine irdische, sondern eine himmlische Hoffnung, die Andeutung eines Ausgangs, der der Erwartung Hiob's und der Freunde, ja allen gewöhnlichen Gedanken fremd war. Die irdische Erwartung würde in einem schneidenden Gegensatz stehen gegen den ganzen Gang des Gespräches; Hiob würde den Satz, den gerade jetzt die Freunde gegen ihn geltend machen, nicht zu bekämpfen nöthig haben, sondern er würde sich ganz demselben gemäß auf den Ausgang berufen können. Dies thut er allerdings auch jetzt, aber der Ausgang, auf welchen er sich beruft, geht durch Tod und Untergang hindurch und gehört einer ganz neuen Ordnung der Dinge an. Dabei sind die mächtigen überschwänglichen Worte ganz an ihrem Ort, während sie bei der Ankündigung einer bloß irdischen Hoffnung als leerer Bombast erscheinen müßten, zumal wenn man sie mit den viel einfachern Ausdrücken Kap. 14, 13—16 und Kap. 16, 18—20 vergleicht, auf welche Stellen die unsre unzweifelhaft zurückweis't und im Verhältniß zu welchen sie, auf eine bloß irdische Hoffnung bezogen, doch unleugbar ein Rückschritt wäre. Mit vollem Recht nennt daher Ewald eine solche Auffassung der Stelle noch viel verwerflicher und unhaltbarer, als die oben dargestellte altkirchliche Ansicht.
V. 28. Wenn ihr sprecht. Dieser ganze Vers ist als Vordersatz zu dem nächstfolgenden Verse zu nehmen. — Wie wollen wir ihn ver-

folgen. Das מה ist hier, wie häufig, Zeichen des Ausrufs. — Der Sache Wurzel sei in mir funden. Uebergang von der Oratio directa in die indirecta. Der Sinn: wenn ihr sprechet, ihr habet in mir selbst in meiner Beschaffenheit und in meinem Handeln den Grund des über mich verhängten Unglücks gefunden. V. 29. O, so fürchtet euch vor dem Schwert, d. h. vor dem Schwert des göttlichen Gerichts. — Denn Zorn ist Schwertes-Verschuldung. Wir nehmen חמה in der gewöhnlichen Bedeutung „Zornesgluth". Durch den Zusammenhang ergiebt sich von selbst, daß der ungerechte Eifer gemeint ist, mit dem die Freunde Hiob's Unschuld zu vernichten suchten. Der Plural עונות erklärt sich daraus, daß חמה collectivisch von den einzelnen Aeußerungen des Zornes gesagt ist. חרב steht in derselben Bedeutung, wie im ersten Versgliede. Andere nehmen חמה in der Bedeutung „Gluth" für „glühend" und übersetzen: „denn glühend sind des Schwertes Strafen"; aber עון heißt nirgends ohne Weiteres „Strafe", denn in den Stellen, die man dahin zieht, wird überall die Schuld selbst, als die Strafe in sich schließend, gedacht; hier aber mußte die Strafe gerade objektiv als das von Gott Verhängte gefaßt werden. — Daß ein Gericht ist. Dies ist die einzig natürliche und dem Zusammenhang durchaus gemäße Auffassung. Daß das ש = אשר nur an dieser einen Stelle unseres Buches vorkommt, kann man um so weniger dagegen geltend machen, da wir in der Genesis (vgl. 6, 3) ein völlig analoges Beispiel haben. Die Aenderung des דין in דין, welche das K'thibh fordert, scheint sich auf eine Lesart der Codices zu stützen, die die Masorethen vorfanden; denn man sieht sonst nicht ein, warum sie statt der gewöhnlichen Form die ungewöhnliche gesetzt hätten. Die Erklärung Jarchi's שדון = Verwüstung von שדד und die Eichhorns, welcher שדין als chaldäische Pluralform = שדי „der Allmächtige" nimmt, sind gleich unbegründet.

Zophar's zweite Rede.

Kap. 20.

Schema der Strophen: 4. 12. 12. Die 12 zerfällt beide Mal in 6. 6.

Eingang. V. 2—5. Zophar fühlt sich durch Hiob's Drohung veranlaßt, den Satz von dem sichern Untergang des Frevlers noch einmal auszusprechen.

1. Str. V. 6—17. Der Frevler geht unter, wenn er auch noch so mächtig ist; er muß sein ungerechtes Gut herausgeben, wenn er es auch noch so gierig festhält.

2. Str. V. 18—29. So trifft ihn die gerechte Strafe für die frühere Raubsucht und Unersättlichkeit; er kann dem über ihn hereinbrechenden Verhängnisse nicht entgehen.

Zophar zeigt sich eben so wie Bildad völlig unempfindlich gegen das in Hiob's Reden sich aussprechende tiefe Bewußtsein des gewissen Rechts und der unbesieglichen Wahrheit. Er hört darin nur die Leidenschaft, den Trotz; die Beschuldigung gegen die Freunde. Der Eindruck, den etwa die

flehentliche Bitte (19, 21) hätte machen können, ist durch das drohende Schlußwort (19, 28. 29) völlig wieder ausgelöscht. So glaubt er sich berechtigt, den von den Freunden vorgetragenen Satz mit neuer Kraft und von neuen Seiten her hinzustellen. Treffend ist von seinem Standpunkte aus die Rede auf den Widerspruch des Frevlers selbst berechnet, der die Wahrheit jenes Satzes nicht zugeben will. Dieser trotzt auf seine Macht — es ist vergeblich; er klammert sich mit Gewalt an den Genuß der durch seine Bosheit erworbenen Güter — er muß sie dennoch lassen. Das göttliche Gericht ergreift ihn, denn es fordert strenge Vergeltung; er kann ihm nicht entgehen, denn von allen Seiten bricht über ihn das Verderben herein. Sehr kunstvoll ist es von dem Dichter angelegt, wie gerade, indem Hiob's Rede immer mächtiger an das Herz dringt, die Freunde sich immer mehr verstocken, und wie gerade der Gewaltsamste, in seinen Ausdrücken Roheste und Rücksichtsloseste unter ihnen den Cyclus schließt.

Eingang. V. 2—5.

Schema der Glieder: 2. 2.

a) Deine Reden und namentlich der gegen uns ausgesprochene Tadel drängen mich zur Antwort, V. 2. 3. b) Weißt du nicht, daß von Anfang der Welt an die Frevler immer untergegangen sind, V. 4. 5.

Das erste Glied spricht den Affekt des Redenden aus, das zweite stellt zugleich das Thema seiner Rede hin.

V. 2. Darum. Das לכן ist auf die vorhergehende Rede Hiob's zu beziehen, wodurch gleich der Anfang der Worte Zophar's den Charakter des Abgebrochenen, Heftigen erhält. — Antworten mir meine Gedanken. Die Gedanken meines Innern geben mir gleichsam die Antwort in den Mund. — Und darob stürmet es in mir. Zu בעבור ergänzt man am leichtesten כן aus dem vorhergehenden לכן (vgl. כעל Jes. 59, 18). Wörtl.: deshalb ist mein Stürmen in mir. חוש bezeichnet die Eile der sich heftig drängenden Gedanken. Möglich wäre es auch, das חושי mit בעבור zu verbinden, und unser ganzes zweites Versglied mit dem לכן im ersten zu coordiniren: deshalb, d. h. wegen deiner thörichten Rede, und sodann wegen der dadurch in meinem Innern hervorgerufenen Bewegung, fühle ich mich gedrungen, dir zu antworten. Aber das חושי בי scheint doch vielmehr mit dem שעפי ישבוני coordinirt zu sein. — Andere beziehen das לכן und das בעבור כן auf das erste Glied des folgenden Verses, was aber einen zu einseitigen Sinn gäbe, da Zophar gewiß nicht sagen will, nur der gegen ihn ausgesprochene Tadel sei es, was ihn so aufrege. Auch hat jene Verbindung etwas Schwerfälliges. V. 3. Schmähliche Rüge, wörtl. meine Rüge der Schmach, d. h. die mich treffende schmachvolle Rüge. — Der Geist. Diese Auffassung ist neben dem „aus meiner Einsicht“ natürlicher, als die „der Zorn“. V. 4. Weißt du, wie es war von Ewigkeit her? wörtl. weißt du dies von Ewigkeit her. Das מני עד ist

aber nicht mit ידעת, sondern mit זאת zu verbinden: weißt du, daß dies von jeher so war. — Seit Menschen auf die Erde gesetzt sind. Zu שים kann man entweder Gott als Subjekt denken, oder man kann es, was wir vorziehen, impersonell als Umschreibung des Passivs auffassen. V. 5. Daß der Bösen Jubel nicht lange währt. מקרוב steht nicht wie unser „nicht weit her", sondern wie das arab. مِن قَرِيبٍ von der Zeit.

Erste Strophe V. 6—17.

Schema der Glieder: 6. 6. Die 6 zerfällt beide mal in 2. 2. 2.

a) Der Frevler fällt und verschwindet, wenn er auch noch so hoch steht, V. 7. 8. — Er verschwindet spurlos, V. 8. 9. — Seine Kinder und er kommen in's Unglück, er selbst endet mitten in seiner Jugendkraft, V. 10. 11. b) Wenn er auch seine Bosheit und ihre Früchte wie eine Lieblingsspeise im Munde festhält, V. 12. 13, so wird sie ihm doch in seinem Munde zu Gift und sein Leib kann sie nicht behalten, V. 14. 15. — Ja tödtliches Gift wird sie ihm. Die Fülle des Glücks wird er nicht mehr genießen, V. 16. 17.

In dieser Strophe ist sehr treffend dasjenige zusammengestellt, was dem Frevler in seinem Glück erhalten zu können scheint, nämlich einmal seine Macht an sich betrachtet und sodann das Wohlgefallen, welches er an der durch seine Bosheit erworbenen Macht hat und welches ihn reizt, alle mögliche Kraft aufzubieten, um den ihm so theuren Besitz nicht entbehren zu müssen.

V. 7. Wie sein Unrath. Das starke und rohe Bild ist der Ausdrucksweise Zophar's ganz gemäß (vgl. V. 15 und K. 11 V. 12). Daß neben jenem Bilde sonst nicht אבד, sondern andre Verba vorzukommen pflegen, kann, da doch אבד eben so passend ist, nichts ausmachen. Andere erklären es nach dem chald. גְּלָל und dem arab. جَلَال = nach seiner Größe und Herrlichkeit, d. h. so groß und herrlich er ist. Nachmanides: כאשר התגלגל, wenn er sich wendet, oder: wenn es sich mit ihm wendet. Aber dies sind doch künstliche Aushülfen, ohne daß sie nöthig wären. V. 9. Seine Stätte sieht ihn nicht mehr. Man könnte zu תשורנו aus dem ersten Gliede עין ergänzen und מקומו als Accus. loc. nehmen, doch, da es grammatisch möglich ist, das Wort neutrisch mit מקומו zu verbinden und das Bild der den Verschwundenen vermissenden Stätte so gewöhnlich ist, ziehen wir letzteres vor. V. 10. Seine Söhne betteln bei den Armen. Man kann recht wohl bei dem gewöhnlichen hebräischen Sprachgebrauch des רצה stehen bleiben; das Piel hat, wie sonst das Hiphil הרצה causative Bedeutung, also = sich um Jemandes Gunst bewerben. Andere nehmen mit den alten Versionen רצה = רצץ und דלים als Subjekt. Mit Unrecht führt man aber dafür als Beweis den 19ten Vers an, der sich gar nicht speciell auf den unsern zurückbezieht. — Seine Hände geben den Reichthum heraus. Das Suffixum in ידיו könnte individualisirend auf den Plural in בנים zurückgehen; aber dagegen spricht, daß auch im folgenden Verse von dem Frevler selbst die Rede ist. Unser Vers schil-

dert also dessen Verarmung, durch welche auch die Kinder leiden, der folgende den völligen Untergang. V. 11. Ist sein Gebein voll Jugendkraft, doch legt sie sich mit ihm in den Staub. Das עלומים nehmen schon die meisten Rabbinen von den verborgenen Sünden, welche Bedeutung aber das נסתרות Ps. 19, 13 nur durch die Rückbeziehung auf שגיעות hat. Eben so wenig begründet ist die Auffassung „Jugendsünden". תשכב scheint uns passender und kräftiger mit עלומיו als mit עצמותיו verbunden zu werden. V. 12. Schmeckt das Böse seinem Munde süß. רעה kann nicht ohne weiteres die auf böse Weise erworbene Habe sein, es ist vielmehr das Böse selbst, welches freilich dem Frevler eben durch den ihm dadurch verschafften Genuß theuer ist. — Birgt er es unter seiner Zunge. Das Bild von Speisen oder Getränken entlehnt, die jemand, um sie recht auszukosten, länger im Munde behält. V. 13. Das letztere Bild wird hier noch weiter ausgeführt: Thut es ihm leid, wörtl. schont er es, indem er nämlich ansteht, die ihm so wohlschmeckende Speise hinunterzuschlucken. V. 14. Hier und im nächsten Verse folgt erst der Nachsatz zu V. 12 und 13. Der Sinn: das, was ihm so theuer war, gereicht ihm zum Verderben und wird ihm doch endlich entrissen. Daß hier an die Stelle des Bösen selbst unvermerkt das böse erworbene Gut gesetzt wird, kann um so weniger befremden, als ja auch das Bild selbst in unseren Versen modificirt wird. V. 14 schildert die Verwandlung der Speise in Gift, V. 15 die Wirkung des Giftes. Dabei wird am Schluß des 15. Verses die göttliche Causalität in stärkster Weise hervorgehoben. V. 16. Schlangengift saugt er ein. Dieser V. ist nicht etwa auch ein Theil des Nachsatzes zu V. 12 und 13, sondern er nimmt, wie schon aus dem Verhältniß des Bildes zu dem des vorhergehenden Verses klar ist, einen neuen Ansatz. — Es erwürgt ihn die Zunge der Natter. Die Zunge als Sitz des Giftes steht nicht für dieses selbst, sondern es ist an das Bild des Schlangengiftes das neue der beißenden Natter selbst angeknüpft. Das Böse wird als tödtlicher Trank, dann als tödtende Schlange dargestellt. V. 17. Nicht soll er sehen die Bäche u. s. w. Das אל drückt hier nur die Theilnahme des Redenden an dem verneinenden Satze, den er ausspricht, aus. Die Bäche von Milch und Honig sind hier als Bild der Fülle des Genusses um so passender gewählt, als erst unmittelbar vorher Speise und Trank als Bild des verderblichen bösen Genusses gebraucht wurden.

Zweite Strophe V. 18—29.

Schema der Glieder: 6. 6. Die 6 auch hier getheilt in 2. 2. 2.

a) Er muß das Erworbene herausgeben, weil es durch die Bedrückung Anderer erworben ist, V. 18. 19. — Er behält nichts übrig, weil er nicht satt werden konnte, V. 20. 21. — Mitten im Ueberfluß trifft ihn die Noth, und das Feuer der göttlichen Strafe muß er herunterschlingen, V. 22. 23. b) Aus einer Gefahr geräth er in die andere, V. 24. 25. — Alles scheint sich gegen ihn zu verschwören, Himmel

und Erde treten feindlich wider ihn auf, V. 26. 27. — Der völlige Verlust seiner Habe ist das Loos, das dem Ruchlosen von Gott zu Theil wird, V. 28. 29.

Das jus talionis und dessen strenge Ausführung sind die Grundgedanken der beiden Glieder unserer Strophen.

V. 18. *Und verschlingt es nicht*, d. h. er kann es nicht genießen und zu seinem bleibenden Eigenthum machen. — *Wie ein erborgtes Gut*, wörtl. wie sein Gut der Wiedererstattung, d. h. wie ein von ihm geborgtes und daher auch wieder zu erstattendes Gut. Gegensatz zu dem festen Besitz, den er nicht erlangen soll. So erklären wir mit Gesenius. Andere: Er giebt zurück nach der Stärke seiner Wiedererstattung, was aber einen matten Sinn hat. Passender wäre Ewald's Erklärung: „der, wie groß sein Gewinn ist, doch nicht frohlockt"; aber es ist nicht abzusehen, wie תמורה die Bedeutung „des Gewinns" erhalten soll. Auch die schon von mehreren älteren Auslegern vertheidigte Erklärung = כחילו כתמורתו = wie sein Vermögen so seine Wiedererstattung, d. h. er muß alle seine Habe wieder herausgeben, läßt sich sprachlich nicht wohl begründen, da, ob man nun חֵיל als Stat. absol. (vgl. לֵיל Jes. 21, 11) fassen oder חֵיל lesen möge, das Suffixum nicht entbehrt werden kann. V. 19. *Und wird's nicht bauen.* Andere erklären den Satz als Zustandssatz: „da er es nicht gebaut hat", wogegen aber sowohl der Zusammenhang als die Consecutio temporum in diesem und dem folgenden Verse (ידע ־ ימלט ; גזל ־ יבנהו) auf das entschiedenste spricht. V. 20. *Denn er kannte keine Rast in seiner Gier.* שלו hier Substant. wie שלוה. — *So wird er sein Liebstes nicht erretten.* In בחמודו ist wieder das Objekt der Handlung als Mittel derselben gedacht. Weniger wahrscheinlich nehmen Andere das ב partitivisch: unter seinen liebsten Dingen wird er Nichts erretten. Noch Andere ergänzen נפשו (vgl. Amos 2, 14. 15): mit seinem Liebsten wird er sich selbst nicht retten. Der Zusammenhang zwischen den beiden Versgliedern ist leicht ersichtlich; früher konnte seine Lust kein Ende finden, jetzt wird auch das, woran er am meisten hing, ihm genommen. V. 21. *Von seinem Fraß*, wörtl. seinem Fressen. אכלה ist nicht von אֹכֶל, sondern von אֱכֹל abzuleiten. V. 22. *In der Fülle des Ueberflusses trifft ihn Bedrängniß.* Das יצר לו geht nicht auf die Angst des Gewissens, sondern auf das plötzliche Unglück. — *Jedes Mühseligen Hand*, wörtl. jede Hand des Mühseligen. יד עמל steht aber als Ein Begriff; also: wo nur ein Mühseliger ist, da wird der Frevler in seine Hand gegeben. V. 23. *Ja, sein Bauch wird gefüllt.* יהי ist das erzählende, schildernde, hier wie öfter asyndetisch mit dem folgenden ישלח verbunden. Also wörtl.: es geschieht, daß um seinen Bauch zu füllen, Gott wider ihn seines Zornes Gluth sendet. In dem מלא liegt eine ironische Rückbeziehung auf מלאת im vorhergehenden Verse. Inwiefern die göttliche Zornesgluth zur Speise des Gottlosen werden soll, das wird sogleich durch

die Feuerspeise im letzten Versgliede erklärt. Das Bild ist wieder von dem einst über Sodom verhängten Feuerregen entnommen. Ein solcher Feuerregen im bildlichen Sinne soll statt der früheren Leckerbissen der Bosheit (vgl. V. 12. 13) des Gottlosen Speise werden. V. 24. Er flieht vor der eisernen Rüstung. Dem Sinne nach ist dies erste Versglied abgekürzter Bedingungssatz; die Rede wird aber lebendiger und nachdrücklicher, wenn man auch im Deutschen die Wortstellung in beiden Gliedern gleich sein läßt. V. 25. Er zieht ihn hervor aus seinem Leibe. Wir lassen im Deutschen das „ihn" durch das folgende Glied bestimmt werden. Im Hebräischen wird eigentlich der Pfeil, als Objekt zu שלף und als Subjekt zu יצא, dem Sinne nach, aus dem vorhergehenden קשת ergänzt; wörtl. er zieht [den Pfeil] heraus und der geht heraus aus seinem Leibe u. s. w. — Den blitzenden Pfeil. In diesem, durch den Zusammenhang geforderten Sinn kann ברק eben so leicht stehen, als in dem sonst vorkommenden des blitzenden Schwertes. Das יהלך ist nothwendiger Weise mit ברק zu verbinden, also wörtl. der blitzende Pfeil geht aus seiner Galle. V. 36. Alles Unheil lauert auf seine Schätze, wörtl. alle Finsterniß ist für seine Schätze verborgen oder aufgespart. — Es frißt ihn das Feuer unangefacht. תאכלהו ist wahrscheinlich nicht Poel sondern Qal. Das unangefachte Feuer ist das nicht von Menschen, sondern von Gott selbst über ihn gebrachte Verderben. — Es verzehrt die Uebrigen in seinem Zelt. רעה hier in der Bedeutung: weiden, verzehren. Andere leiten das ירע gegen die Accente von ירע und erklären: es geht übel den Uebrigen; aber dies ist matter und überdies mußte, da ירע in jener Bedeutung nur impers. vorkömmt, der Dativ לשריד stehen. Der Zusammenhang der 3 Versglieder: Sein Vermögen wird ihm genommen, er selbst geht unter, keine Nachkommenschaft bleibt ihm. V. 27. Die Himmel enthüllen seine Schuld u. s. w. Himmel und Erde treten gegen ihn als Zeugen auf. V. 28. Fort muß seines Hauses Ertrag, wörtl. er (der Ertrag) wandert aus, er wird gleichsam aus seiner gewöhnlichen Stätte in die Verbannung gebracht. — Zerrinnen, wörtl. er ist etwas Zerrinnendes, Zerfließendes. — Am Tage des Zornes, wörtl. seines (des göttlichen) Zornes, was im Deutschen leicht mißverstanden würde. V. 29. Das Erbtheil, das er ihm zuspricht, wörtl. sein Erbtheil des Ausspruches von Gott. Treffend stehen חלק und נחלת als Oxymoron neben dem יבול des vorhergehenden Verses: daß ihr Erbtheil ihnen genommen wird, das ist das von Gott ihnen zugesprochene Erbtheil.

Hiob's siebente Rede.

Kap. 21.

Schema der Strophen: 3. 11. 11. 8.

Eingang. V. 2—4. Höret nun noch ein entscheidendes Wort, dann werdet ihr aufhören zu spotten.

1. Str. V. 5—15. Mich selbst schaudert es auszusprechen; aber es ist nun einmal so, daß gerade im Gegensatz zu eurer Behauptung viele der Gottlosesten auf Erden die Glücklichsten sind.

2. Str. V. 16—26. Alle Einwendungen, die ihr gegen diese unleugbare Erfahrung vorbringen könnt, sind nichtig; es ist Hochmuth von euch, wenn ihr durch eure Behauptungen Gott gleichsam seinen Weg vorzeichnen wollt.

3. Str. V. 27—34. Ich erkenne wohl die feindliche Absicht gegen mich, die euren Reden zu Grunde liegt; aber diese werden durch die allgemeine Erfahrung geschlagen.

Hiob hat in seinen beiden vorhergehenden Reden alles mögliche aufgeboten, um die Freunde von der gehässigen Stellung zurückzubringen, welche sie durch die Behauptung des Satzes, daß der Frevler allemal unglücklich sei, gegen ihn eingenommen haben. Aber alle Versicherung seiner Unschuld, alle Offenbarungen seines innersten, heiligsten Bewußtseins, alle flehentlichen und ernst warnenden Worte waren vergeblich gewesen: die Freunde hatten einer nach dem andern, in verschiedener Weise, denselben versteckten, aber schon hinlänglich deutlichen schneidenden Vorwurf wiederholt. So wird Hiob zu einem Schritte hingetrieben, den zu thun eine geheime Scheu ihn bis dahin zurückhielt. Zwar hat er schon früher, namentlich im 9ten Kap. (V. 22—24), von den Vorgängen des Menschenlebens in einer Weise gesprochen, als könnte er darin durchaus keine Erweisungen der göttlichen Gerechtigkeit erkennen. Aber dort waren dies doch vielmehr leidenschaftliche, vorübergehende Aeußerungen als bestimmt hingestellte und vertheidigte Behauptungen. Erst jetzt sieht er sich genöthigt, den von den Freunden immer wieder gegen ihn als Waffe gebrauchten Satz dadurch zu entkräften, daß er ihn umkehrt und das in vielen Fällen unleugbare Glück der Frevler behauptet. Er kann dabei sich auf eine von den Freunden selbst nicht zu leugnende Erfahrung stützen, er kann auf gewisse Frevler und Gottesverächter, als auf ein allbekanntes Beispiel hinweisen. Dabei muß er nun die möglichen Einwendungen widerlegen, als sei das allerdings vor Augen liegende Glück jener Menschen nicht von Dauer, oder als werden dieselbe, wenn nicht in eigner Person, doch in ihren Kindern durch die göttliche Strafe ereilt. Nachdem er es aber auch an dieser Widerlegung nicht hat fehlen lassen, sind die Freunde mit ihrer Behauptung der in allen menschlichen Schicksalen gleichsam mathematisch abzumessenden göttlichen Gerechtigkeit völlig vernichtet, und Hiob kann mit gutem Recht ihr Verfahren als ein solches darstellen, das, indem es mit dem wirklich zu erkennenden göttlichen Handeln in den offenbarsten Widerspruch gerathen, sich anmaße, Gott eine andere Handlungsweise

nach menschlichem Sinne vorzuschreiben. Und so kann er denn auch schließlich ihnen klar heraussagen, er durchschaue vollkommen, was sie mit ihren Behauptungen gegen ihn im Sinne haben. Weil aber diese durch die allgemeine Erfahrung widerlegt werden, bleibe von allen ihren Reden, auch von denen, welche die Miene der Tröstung an sich tragen, nur die schlechte Absicht und das offenbare Unrecht übrig.

Eingang. V. 2—4.

In den beiden ersten Versen ist nach Ewald's Bemerkung jedesmal an die Aufforderung Hiob's, die Freunde mögen ihn ruhig anhören, ein scharf ironisches Wort angeknüpft, einmal die Bemerkung eben ihr Stillschweigen werde ein besserer Trost für ihn sein, als alles, was sie als scheinbare Trostreden vorbrächten; das andere mal die Versicherung, er habe ihnen etwas zu antworten, wodurch ihnen ihr bisheriges Spotten wohl werde verleidet werden.

V. 2. Dies sei mir an eurer Tröstung statt, wörtl. dies sei mir eure Tröstungen. ותהי geht auf das schweigende Hören des ersten Gliedes zurück. תנחומותיכם steht absichtlich im Plural, um auf alle die vielen Reden zurückzublicken, welche die Freunde als angebliche Trostreden vorgebracht haben. V. 3. Dann spotte, wenn du kannst. Das Wort ist zunächst an Zophar gerichtet, weil gerade dessen Rede nach dem, was Hiob im neunzehnten Kapitel ausgesprochen hatte, als kalte und oberflächliche Verspottung des tiefsten und edelsten Herzensergusses erscheinen mußte. V. 4. Gilt denn einem Menschen meine Klage. אנכי ist nachdrücklich absolut vorangestellt. Hiob wiederholt hier, was er schon vorher im dreizehnten Kap. und zuletzt in der ersten Hauptstrophe seiner vorhergehenden Rede geltend gemacht hatte, daß ja schon darum die Freunde Unrecht thäten, sich in dem Maaße gegen ihn zu ereifern, weil er es nicht mit ihnen, sondern mit Gott selbst zu thun habe. — Oder warum soll meine Geduld nicht ermüden. Auch hier nehmen viele das ואם als abgekürzten Satz für ואם כן הוא, vgl. die Bemerkungen zu 6, 13. 22. Dabei wird der Zusammenhang mit dem vorhergehenden wieder auf verschiedene Weise gefaßt, indem man das ואם כן הוא entweder auf die in der vorhergehenden Frage liegende Verneinung bezieht, oder indem man ergänzt: „wenn es wirklich so wäre, daß meine Klage einem Menschen gälte u. s. w.". Das Einfachere scheint uns aber doch, das אם nur als Zeichen der Doppelfrage zu nehmen, wodurch מדוע mit dem He interrog. des ersten Versgliedes verbunden wird. Der Zusammenhang ist klar: wenn der Grund der Ungeduld Hiob's in der scheinbar feindlichen Stellung Gottes gegen ihn liegt, so wird sich auch nichts weiter auffinden lassen, wodurch derselbe entkräftet werden könnte.

Erste Strophe V. 5—15.

Schema der Glieder: 3. 3. 3. 2.

a) Höret mit Schaudern ein Wort von mir, welches ich selbst nicht ohne Schrecken ausspreche: warum sind so oft gerade die Ruchlosen glücklich? V. 5—7. b) Ihre Kinder gedeihen, ihre Häuser sind sicher, ihre Heerden vermehren sich, V. 8—10. c) Mit ihren Kindern verbringen sie selbst ihre Tage in beständiger, ungestörter Fröhlichkeit und haben endlich einen sanften Tod, V. 11—13. d) Und doch haben sie auf das allerentschiedenste von Jehova sich losgesagt, V. 14. 15.

Es ist klar, daß Hiob sich hier auf eine bestimmte allgemeine Erscheinung berufen muß. In den letzten beiden Versen wird, nach Ewald's Bemerkung, von den glücklichen Frevlern das ausgesagt, wozu nach dem Prologe Satan den Hiob durch die ihm verhängten Plagen verführen wollte und wozu den Unglücklichen endlich sein eigenes schwaches Weib aufforderte, nämlich der offene Abfall von Jehova, welcher, wie wir sahen, dort unter dem ברך אלהים verstanden wurde. Hier sind also solche gemeint, welche sich wirklich von Jehova abgewandt und das Heidenthum ergriffen haben. Dazu paßt auch vortrefflich die Schilderung des heiteren fröhlichen Naturlebens, des täglichen Gesanges und Tanzes, eben der Seite des Heidenthums, welche für den mehr äußerlichen Anhänger des Jehova-Cultus allezeit etwas Verlockendes hatte.

V. 5. Wendet euch zu mir und erstarrt u. s. w. Der letzte Imperativ steht, nach dem gewöhnlichen hebräischen Sprachgebrauch, für „so werdet ihr erstarren". Erstarren sollen die Freunde, wenn sie das schreckliche Räthsel hören, das Hiob jetzt unverholen ihnen vorlegen will; dann werden sie auch die Hand auf den Mund legen, d. h. sie werden verstummen und ihren gegen Hiob als Waffe gerichteten Satz nicht mehr zu wiederholen wagen. V. 6. Gedenk' ich deß, so erschreck' ich. Jenes Räthsel ist aber auch für den, der es jetzt aussprechen will, schon bei der bloßen Erinnerung daran, furchtbar. — Und Schauder ergreift mein Gebein. In dem Hebr. heißt es umgekehrt: mein Gebein ergreift den Schauder (vgl. 18, 20). V. 7. Warum sind die Ruchlosen lebendig? In diesem Warum liegt eben das schreckliche Räthsel. היה schließt, wie häufig, in intensiver Bedeutung die Lebensgüter in sich. — Werden alt, ja wachsen an Kraft. Schon daß sie ein hohes Alter erreichen, ist unbegreiflich, obendrein ist nun aber ihr Alter ein kräftiges, ja sie scheinen mit den Jahren nicht ab- sondern zuzunehmen. V. 8. In dem folgenden Gliede wird das Glück der Frevler nach drei Seiten hin weiter ausgemalt; offenbar im absichtlichen Gegensatze gegen das Loos Hiob's selbst, dessen Kinder umgekommen, dessen Häuser durch plötzliche Schrecknisse betroffen, dessen Heerden ihm genommen sind. Zuerst wird der Blick auf das Gedeihen der Kinder gerichtet, welches besonders dazu beiträgt, das in dem vorhergehenden Verse geschilderte Glück des Alters zu erhöhen. — Ihr Saamen steht vor ihnen, wie sie selbst. Das עם in עמם nimmt man am besten im

theilnehmenden vergleichenden Sinne: ihre Kinder sind glücklich mit ihnen, d. h. sie nehmen an ihrem Glücke Theil, sonst wäre das עמם tautologisch mit לפניהם. V. 10. Ihre Rinder befruchten ohne Ausfall. So erklären, nach dem Vorgange des Chaldäers, die Rabbinen. הגעיל steht hier in der Bedeutung: verächtlich etwas wegwerfen, ohne daß es irgendwozu nütze ist. Bochart nahm שור als Epicönum von der Kuh, עִבַּר nicht vom Schwängern, sondern vom Empfangen, so wie es im Chald. vorkommt, געל in der Bedeutung: rem oblatam respuere et cum fastigio rejicere. V. 11. Sie führen wie Schaafe ihre Kleinen aus. Auch dies Glied der Strophe beginnt wie das vorhergehende mit dem Hinblick auf das fröhliche Gedeihen der Kinder der Gottlosen. V. 12. Sie singen zur Pauke u. s. w. ישאו scil. קול, wie Jes. 42, 2. 11; vgl. Jes. 24, 14. Hier sind übrigens, was schon aus dem folgenden Verse erhellt, nicht die Jungen, sondern die Alten Subjekt. — Sie freuen sich. Dies geht wahrscheinlich auf den fröhlichen Reigen. V. 13. Sie verbringen. Für יבלו (eigentl. = sie nutzen ab) lies't das Q'ri ohne Grund יכלו = sie vollenden. — Und fahren rasch zur Unterwelt. Statt יֵחַתּוּ ist, wenn man das Dagesch nicht als euphonicum auffassen will יֵחָתוּ zu lesen von נחת herabsteigen. Wollte man es von חתת ableiten, so müßte man nicht erklären „sie werden erschreckt", sondern „sie werden zerschmettert", שאול stände dabei als Accusativ der Bewegung durch eine hier freilich etwas harte Constructio prägnans. V. 14 und 15 ist in kurzen, kräftigen, leicht verständlichen Zügen die Stellung jener Frevler zu Gott ausgedrückt.

Zweite Strophe V. 16—26.

Schema der Glieder: 3. 3. 3. 2.

a) Wendet man ein, daß das nicht zu leugnende Glück der Gottlosen doch nicht von langer Dauer sei, so ist zu erwiedern, daß dieselben vielmehr nur in wenigen Fällen der verdiente Wechsel ihres Looses trifft, V. 16—18. b) Sagt man, daß sie doch wenigstens in ihren Kindern bestraft werden, so ist das eine schlechte Beruhigung, da ein gerechtes Gericht vielmehr ihre eigene Bestrafung fordert, V. 19—21. c) Die Freunde scheinen also Gott lehren zu wollen, da er es ja anders mache, als wie sie behaupten, indem er die einen im vollen Ueberfluß enden, V. 22—24, d) die andern aber im tiefen Elend in's Grab sinken läßt, welches allein sie als gemeinschaftliches Loos mit jenen anderen theilen, V. 25. 26.

V. 16. Sieh, nicht in ihrer Hand steht ihr Glück. Das kann entweder heißen „sie erlangen dasselbe nicht durch eigene Macht" oder „es steht nicht in ihrer Macht dasselbe zu behaupten". Das Letztere scheint uns den Worten am meisten zu entsprechen. Dabei faßten wieder die einen die Worte im ironischen Sinne, die anderen besser mit Jarchi als Frage; die einzig richtige Erklärung scheint uns jedoch die von Schnurrer, welcher unsere Worte, parallel mit dem Anfang des 19. Verses, als angeführte Meinung der Gegner nahm. Also der Sinn: man kann gegen das von mir Gesagte einwenden, daß die Erhaltung des Glückes nicht in der Gewalt

der Frevler stehe. Dabei nimmt man auch den zweiten Halbvers: *der Ruchlosen Rath ist fern von mir* am besten gleichfalls als Aeußerung des redend eingeführten Gegners, der hierdurch den Abscheu kund geben will, mit welchem ihn das, wenngleich für den Augenblick erfolgreiche Treiben der Frevler erfüllt. Nach Andern spricht Hiob selbst diesen Abscheu aus, um sich gegen den Verdacht zu verwahren, als könne es ihm je in den Sinn kommen, mit den Frevlern wegen ihres Glücks gemeinschaftliche Sache zu machen. רחקה kann unmöglich optativisch stehen (wie es Manche nehmen), sondern ist vielmehr Bezeichnung von etwas Gegenwärtigem, dessen Beginnen sich von der Vergangenheit herschreibt. V. 17. Die Antwort auf den vorhergehenden Einwand. — *Ihnen Loose zutheilt in seinem Zorn.* Andere erklären חבלים = Schmerzen. Aber schon Aben Esra vergleicht mit Recht Ps. 16, 6. V. 18. *Daß sie sind u. s. w.* Zu diesem Verse ist כמה aus dem vorhergehenden zu ergänzen. Andere fassen hier weniger passend die Futura optativisch. V. 19. *Gott spart seinen Söhnen die Strafe auf.* Jarchi faßt auch diese Worte als Frage. Richtig erklärt hier aber schon Gersonides: ואין לך התנצלות במה שאמרת שאם לא יבא העונש לרשע יבא לבניו „es ist keine Ausflucht, daß du sagst, die Strafe komme, wenn nicht über den Gottlosen selbst, doch über seine Kinder". — *Daß er's merke.* ידע steht hier intensiv, wie das arab. علم = experiri, vgl. Jes. 9, 8; Ezech. 25, 14. V. 20. *Sein Unglück.* Das ἅπαξ λεγόμενον כיד bezeichnet nach dem arab. كَيْدٌ das Verderben, insofern es den Menschen trügerisch überfällt. — *Und trinke vom Zorn des Allmächtigen.* Das gewöhnliche Bild des Zornbechers, vgl. Jes. 51, 16. V. 21. *Denn was liegt ihm an seinem Hause nach ihm,* d. h. was kümmert sich der Böse um die Seinen, wenn er todt ist. חפץ eigentl. = Wohlgefallen an etwas, dann = Sorge für etwas haben. — *Wenn der Monden Zahl ihm abgemessen ist.* Zustandssatz mit ו. חצץ = חצה theilen, daher zutheilen, wie das arab. حَصَّ wovon حِصَّةٌ, der Antheil; ähnlich steht חצץ im Talmud vom richterlichen Unterscheiden, Zuerkennen und Vermitteln, vgl. Buxtorf unter חצץ und den Derivatis: חצץ, חציצה, חוצץ und חצצתא. Unnöthig ist daher die von Coccejus zuerst vorgeschlagene, von den meisten neueren Auslegern angenommene Ableitung von חץ, wovon חצץ im Piel = mit Pfeilen schütteln, mit Pfeilen verloosen, was als chaldäische Sitte Ezech. 21, 21 erwähnt wird und worauf auch bei den Arabern das Wort سهم (= Pfeil und Loos) hinweis't. V. 22. *Will man Gott Einsicht lehren?* Ueber den Zusammenhang mit dem Vorhergehenden vgl. die Einleitung zu dieser Rede. — *Die Hohen.* Es sind nicht hochstehende, stolze Menschen, sondern die Engel gemeint. Hiob wendet hier das, was die Freunde nach Eliphas' Vorgange öfter gegen ihn geltend gemacht haben,

nämlich die überschwängliche Größe und Herrlichkeit Gottes, welcher gegenüber selbst die Engel nicht bestehen können, als Grund der Beschämung gegen die Freunde selbst. V. 23. *Der eine stirbt mitten im Wohlsein.* Hiob wiederholt hier noch einmal kurz und bündig den Satz der ersten Strophe. זה geht nach dem Zusammenhange auf den Frevler. תום steht hier wie sonst מתום = Unversehrtheit. בעצם תמו in ipsa i. e. in media incolumitate. V. 24. *Seine Tröge sind voll Milch.* עטיניו verstehen schon Jarchi und Kimchi, nach dem Vorgange des Targum, mit Berufung auf den talmudischen Sprachgebrauch, von großen Gefäßen. Weniger unwahrscheinlich ist Aben Esra's Erklärung nach dem arab. مَعْطِنٌ = Weideplatz. Die der LXX, der Vulgata und Peschito, welche das Wort ἔγκατα, viscera, ܣܛܪ̈ܘܗܝ (= latera) übersetzen und חֵלֶב statt חָלָב lesen, hat die Analogie des chald. עטימא und den daran genau parallelen Sinn des zweiten Gliedes für sich. Mit Recht erinnert aber Ewald dagegen, daß der Ausdruck מלא nicht recht dazu passe; und besonders scheint uns das ישקה am Schluß des Verses für die masoretische Vocalisation des חָלָב zu sprechen, indem man bei der Vorstellung des wohlgetränkten Marks eine Hinweisung auf reichliches, nahrhaftes Getränk erwartete. V. 25. *Der andern.* Dies geht nach dem Zusammenhange auf den Frommen. — *Genossen.* Dies liegt in dem אכל ב׳. V. 26. *Miteinander legen sie sich in den Staub.* Mit Recht verglichen hier schon frühere Ausleger das alte omnes una manet nox.

Dritte Strophe V. 27—34.

Schema der Glieder: 2. 3. 3.

a) Ich verstehe wohl, was ihr mir mit allen euren Schilderungen in boshafter Weise zu verstehen gabt, V. 27. 28. b) Und doch braucht ihr euch bloß an viel erfahrene Wanderer zu wenden, um zu erfahren, daß es aller Orten glückliche Frevler giebt, V. 29—31. c) Im Grabe selbst sind solche noch geehrt, und nie fehlen ihnen Nachfolger: so sind also alle eure angeblichen Tröstungen Trug und Unrecht, V. 32—34.

V. 27. *Sieh' ich kenne eure Gedanken.* Hiob wirft den Freunden vor, daß, wenn sie so unleugbare Erfahrungen in Abrede stellen, dies nur aus feindlichen Absichten gegen ihn hervorgehen könne. — *Und die Anschläge, mit denen ihr mich erdrückt.* In dem abgekürzten Relativsatz עלי תחמסו hat man sich das ausgelassene אשר als Accus. adverbialis zu denken. Durch die Construction des חמס mit על ist der Begriff des Ueberfallens und Ueberwältigens angedeutet. V. 28. *Denn ihr sprechet u. s. w.* Die Worte der Freunde sind in einer Weise angeführt, daß die feindliche Absicht gegen Hiob klar hervortritt. — *Wo ist das Haus des Vornehmen.* Dabei denkt ein jeder gleich, wo ist das Haus des einst so mächtigen und glücklichen Hiob geblieben? V. 29. *Die*

Wanderer. Treffend werden gerade diese erwähnt, welche sich eine lebendige Anschauung davon geben, daß der Satz, um den es sich handelt, überall durch die Erfahrung bestätigt wird (vgl. das 5. Kap. der Einleitung). Zugleich wird den Freunden ein leichtes Mittel an die Hand gegeben, sich von ihrem Irrthum zu überzeugen. – Ihre Zeugnisse nicht erkannt. נכר hat im Piel gewöhnlich die Bedeutung des Verkennens; dann müßte man das zweite Versglied nicht als Frage, sondern als Behauptung nehmen, was aber sehr hart wäre. Da nun auch sonst einigemal das Piel נִכַּר in derselben Bedeutung wie das Hiphil הכיר vorkommt, thut man am besten, dasselbe auch hier so zu erklären. V. 30. Am Tage des Zornes geborgen. עברות sind die Strafäußerungen des Zornes Gottes. יובלו wie Jes. 55, 12 = sie werden weggeleitet, in Sicherheit gebracht. Mercerus nahm עברות יובלו als abgekürzten Relativsatz zu ליום: „die quo furores invehuntur". Eben so Ewald, der in עברות zugleich das Bild der überschwellenden Fluthen annimmt: „den Tag, da Zornesfluthen heranfahren" (vgl. 40, 11; Ps. 7, 7). Aber ein solcher Relativsatz scheint uns hier schleppend, der Sinn bei der gewöhnlichen Auffassung kräftiger, der Parallelismus schöner abgerundet. V. 31. Wer verkündet ihm in's Gesicht seinen Wandel. Jener Gottlose steht so fest, daß er von keinem Menschen eine Zurechtweisung, geschweige Bestrafung zu fürchten hat. Mit Unrecht hat Ewald die Erklärung Aben Esra's erneut und diesen ganzen Vers auf Gott bezogen, dem niemand widersprechen oder widerstehen könnte. In den Ausdrücken ist für diese Auffassung durchaus kein Grund vorhanden, der Zusammenhang wird dabei auf unnöthige und unschöne Weise unterbrochen. V. 32. Und er wird zu den Gräbern gebracht. Zu dem Plural קברות vgl. 17, 1. — Ueber seiner Gruft hält er Wache. Man könnte das ישקד imperf. fassen, und an die ehrenvolle Sorgfalt denken, mit der das Grab des mächtigen Gottlosen bewacht wird. Aber noch natürlicher und nachdrücklicher ist es zu ישקד und יובל das הוא als gemeinschaftliches Subjekt zu nehmen und in dem zweiten Versgliede eine poetisch lebendige Bezeichnung des Standbildes zu finden, in welchem der Verstorbene selbst gleichsam die Wache über seinem Grabe hält, גדיש ist der Grabhügel, vgl. das arab. جَدَثٌ. Die Stelle weis't, wie schon in der Einleitung angedeutet wurde, auf die ägyptische Sitte hin, in den Grabgewölben das Bild des Verstorbenen entweder als Wandgemälde oder als Statüe, und zwar gewöhnlich in 2 Exemplaren aufzustellen. Eine kleine Statüe der Art, nach Lepsius aus dem vierten Jahrtausend vor Christo, befindet sich in dem Berliner Museum. V. 33. Alle ziehen ihm nach u. s. w. Das Grabgeleite kann hier nicht gemeint sein, da im Vorhergehenden schon die sanfte Ruhe in der Gruft erwähnt ist. Es wird also vielmehr an die Menge der Leute erinnert, welche nachher eben so wie vorher denselben Weg des Frevels ungestört wandeln. V. 34. Wie tröstet ihr mich denn so nichtig? Da Hiob erst so

eben die feindliche Gesinnung der Freunde aufzudecken gesucht hat, liegt in der Erinnerung an ihr Vorgeben: daß ihre Absicht ihn zu trösten sei, ein um so herberer Vorwurf. הבל ist Accus. adverbialis, wie 9, 29. — Von euren Antworten bleibt nur Trug, wörtl. was eure Antworten betrifft, bleibt nur Trug und Frevel übrig, wenn nämlich alles das, was einen andern Schein an sich trägt, gehörig untersucht und in Folge der Untersuchung hinweggenommen wird.

Der dritte Kreis des Gesprächs.

Kap. 22—31.

Eliphas' dritte Rede.

Kap. 22.

Schema der Strophen: 10. 9. 10.

1. Str. V. 2—11. Eliphas beschuldigt den Hiob geradezu einzelner grober Vergehen.
2. Str. V. 12—20. Er warnt ihn, durch Trotz gegen Gott sich nicht ein ähnliches Gericht, wie die Frevler der Vorwelt zuzuziehen.
3. Str. V. 21—30. Er verheißt ihm im Fall der Aussöhnung mit Gott die Erneuerung und Steigerung seines ehemaligen Glücks.

Da die Freunde die Erfahrungen, auf welche sich Hiob zuletzt berief, nicht zu leugnen vermögen, so können sie sich auch auf eine eigentliche Widerlegung nicht einlassen, und es bleibt ihnen weiter nichts übrig, als die bisher nur angedeuteten Beschuldigungen gegen Hiob nackt auszusprechen. Eliphas knüpft dabei an die Schlußstrophe der vorhergehenden Rede Hiob's an. Dieser sagte, er wisse wohl, was die Freunde gegen ihn im Sinne haben; Eliphas antwortet: wenn du es nicht anders haben willst, so sollst du deutlich genug vernehmen, was allerdings unsere Meinung von dir ist. In gewandter Weise bereitet Eliphas diese Anklage durch eine Zusammenfassung desjenigen vor, woraus ihm dieselbe mit Nothwendigkeit zu folgen scheint: Gott richtet den Menschen nicht aus eigenem Interesse, sondern nach dem Gesetz der Gerechtigkeit; dich hat er gestraft, das kann also nicht wegen deiner Gottesfurcht, sondern nur wegen deiner Sünden geschehen sein. Dann zählt er einzelne Sünden auf, wie er sie freilich nicht nachweisen kann, wie er sie aber nach jener Schlußfolge und nach der frühern Stellung Hiob's als eines reichen und mächtigen Mannes voraussetzen zu müssen glaubt. Damit begiebt er sich nun freilich auf ein Gebiet, wo aller Beweis aufhört und nicht zu begründende Behauptungen den Knoten des Streits zerhauen sollen. Bei alle dem sind aber nach Ewald's Bemerkung die Freunde zu würdige Männer, um bei dem bloßen leidenschaftlichen Schmähen stehen zu bleiben; Eliphas wiederholt daher in der zweiten Strophe die Warnung,

welche durch den ganzen zweiten Kreis des Gespräches sich hindurchzog und in der dritten die fröhliche Verheißung, welche den Schluß aller drei ersten Reden der Freunde bildete.

Erste Strophe V. 2—11.

Schema der Glieder: 2. 2. 2. 2. 2.

a) Gott urtheilt nicht nach eigenem Interesse, V. 2. 3. b) die Strafe muß dich also deiner eigenen Schuld wegen getroffen haben, V. 4. 5. c) Du hast deine armen Brüder hartherzig behandelt, V. 6. 7. d) Du hast als übermächtiger Großer insbesondere Wittwen und Waisen bedrückt, V. 8. 9. e) Darum hat dies Verderben dich getroffen, das du aber noch immer nicht mit rechten Augen anzusehen scheinst, V. 10. 11.

V. 2. Nein sich selber nützt der Verständige. Das Suffix in עלימו ist hier, wie auch Ewald bemerkt, unzweifelhaft Suff. singul. על erklärt sich aus der Vorstellung „den Nutzen über etwas bringen". V. 3. Liegt dem Allmächtigen daran. חפץ vgl. 21, 22. V. 4. Ob deiner Gottesfurcht. Gerade so steht das יראה in beiden frühern Reden des Eliphas 4, 6 und 15, 4. Es ist daher völlig falsch, wenn Manche מיראתך „aus Furcht vor dir" übersetzten. Auch der für den Gedanken wichtige Gegensatz zwischen יראה und ראה V. 5 würde dadurch beseitigt. V. 6. Denn du pfändetest u. s. w. תחבול und die folgenden entsprechenden Formen sind schildernde Imperfecta. — Ohne Grund, d. h. ohne daß du einmal ein wirkliches Recht dazu hattest, während die Milde dir geboten hätte, in solchem Falle selbst dem Recht zu entsagen, vgl. Ex. 22, 26. 27; Lev. 19, 13; Deut. 24, 10—14. — Den Kaumbedeckten. In diesem Sinne steht ערומים wie das griech. γυμνός. V. 8. Und der Uebermächtige — sein war das Land. Das איש זרוע bezogen Jarchi und Nachmanides richtig auf Hiob selbst, während Andere mit Gersonides den Mächtigen darunter verstanden, welchen Hiob im Gericht und in anderen Beziehungen bevorzugte. Letzteres erscheint der Stellung, die Hiob nach den sonstigen Schilderungen des Dichters einnahm, zu wenig entsprechend. V. 9. Der Waisen Arm ward zerschlagen. ידכא ist neutrisch zu nehmen. זרעות ist nicht = das Recht oder die Beistände der Armen, wie Manche in gezwungener Weise annehmen, sondern das Bild ist einfach von einem Feinde hergenommen, der durch das Zerschmettern des Armes unschädlich gemacht wird. V. 10. Zu beachten ist das häufige Wortspiel zwischen פח und פחד. V. 11. Oder siehst du das Dunkel nicht u. s. w. Der Sinn ist schon in der Inhaltsübersicht der Strophe angegeben. Es kommt dem Eliphas vor als verschlösse Hiob absichtlich sein Auge gegen das Unglück, das, sobald er es recht betrachtete, ihn zur richtigen Einsicht führen müßte.

Zweite Strophe V. 12—20.

Schema der Glieder: 3. 3. 3.

a) Du siehst wohl Gottes Erhabenheit, du scheinst aber den falschen Schluß daraus zu ziehen, daß er sich um die Menschen nicht bekümmere, V. 12—14. b) Gedenkst du nicht des schweren Gerichts, welches sich die Sünder der Vorzeit eben in Folge solcher Gedanken zuzogen? V. 15—17. c) Die Frommen führt Gottes Güte auf andere Gedanken, so können sie auch gewiß sein, daß sie den Untergang der Bösen schauen werden, V. 18—20.

V. 12. Ist Gott nicht himmelhoch. גובה שמים steht hier, wie 11, 8, als Abstr. für das Adjectiv. Andere nehmen es, aber eben jener Parallele wegen, mit weniger Wahrscheinlichkeit als Accus. loci: ist Gott nicht in der Himmelshöhe. — Sieh der Sterne Gipfel, wie sie ragen. Das Haupt oder der Gipfel der Sterne sind die höchsten unter denselben. V. 13. Und du sprichst. Dies ist nicht aufzufassen in dem Sinne: doch du sprichst, sondern vielmehr: „daher sprichst du"; wie dies aus dem zweiten Gliede unseres Verses und aus dem folgenden Verse unzweifelhaft erhellt. Eliphas mißt hier dem Hiob, der sich 21, 22 auf die Erhabenheit Gottes den Freunden gegenüber berufen hatte, ein völliges Mißverständniß derselben bei und richtet so in geschickter Weise die Waffe, welche jener ihm so eben zu entwinden versucht hatte, wieder gegen ihn selbst. V. 15. Hast du Acht auf den Wandel der Urzeit. ארח erhält hier durch den Zusammenhang eine üble Bedeutung. Gemeint ist unzweifelhaft das übermüthige, himmelstürmende Geschlecht vor der Sündfluth; Andere nehmen daneben eine Beziehung auf den Untergang Sodoms und Gomorrha's an, wozu aber in den Ausdrücken kein Anlaß gegeben ist und wodurch die Kraft des Einen, großen, warnenden Bildes nur geschwächt würde. V. 16. Die zusammengerafft wurden vor der Zeit. Zu קמט vgl. 8, 16. — Wie ein Strom zerfloß ihre Grundveste. יסודם ist der Grund und Boden, auf welchem sie lebten. נהר ist nicht als Accus., sondern als Nominativ zu fassen, wörtl.: als ein Strom wurde hingegossen ihre Grundfeste. Möglich wäre es auch, יוצק als abgekürzten Relativsatz mit נהר zu verbinden: „ein Strom, der hingegossen ward, war ihre Grundveste". Doch ist dies weniger leicht. Mit Unrecht hat man gerade in diesen Ausdrücken eine Anspielung auf das Versinken von Sodom und Gomorrha finden wollen, wozu uns dieselben nicht nur weniger leicht wie zu der Sündfluth, sondern überhaupt nicht recht zu passen scheinen. V. 17. Und was könnte der Allmächtige uns thun, wörtl. ihnen thun. Der plötzliche Uebergang von der direkten in die indirekte Rede, der hier im Deutschen mißverständlich wäre, ist gerade in unserem Buche besonders häufig. Daher ist man zu der Aenderung des למו in לנו nicht berechtigt, obgleich allerdings gerade in der alten (der phönicischen ähnlichen) Schrift das מ und נ leicht zu verwechseln war. V. 18. Und doch füllte er mit Gütern ihre Häuser. Was sie eben zu ganz anderen Gedanken hätte hinleiten sollen.

Daran schließt sich der folgende Halbvers, in welchem Eliphas seinen Abscheu vor jener undankbaren, gottlosen Gesinnung ausdrückt, und zwar absichtlich mit denselben Worten, welche Hiob 21, 16 seinen Gegnern in den Mund gelegt hatte. V. 19. Es sehen's die Gerechten u. s. w Die Worte beziehen sich auf den Zwischengedanken: wie in jener Urzeit, so ergeht es jetzt noch den undankbaren Frevlern. V. 20. Wahrhaftig vertilgt ist unser Feind. Hier werden die Gerechten bei jenem Anblick redend eingeführt. — Sein Bestes. So ist hier יתר eben so wie 4, 21 wahrscheinlich aufzufassen. Andere: Seinen Ueberfluß.

Dritte Strophe V. 21—30.

Schema der Glieder: 5. 5. Die 5 zerfällt beidemal in 1. 2. 2.

a) Mache Frieden mit Gott, so wird es dir wohlergehen, V. 21. — Durch aufrichtige Bekehrung zu ihm, wirst du die Wiederherstellung deines Glücks, V. 22. 23, durch Verachtung der irdischen Schätze wirst du ihn selbst als höchsten Schatz erlangen, V. 24. 25. b) So wirst du freudig zu Gott dein Antlitz erheben können, V. 26. — Dein Gebet wird erhört werden, nicht bloß in Beziehung auf dich selbst, V. 27. 28, sondern auch in Beziehung auf Andere, denen Gott um deinetwillen helfen wird, V. 29. 30.

V. 21. Vertrag dich denn mit ihm und habe Frieden. Der zweite Imperativ könnte nach hebräischem Sprachgebrauch den Sinn der Verheißung haben: „wenn du dich mit ihm verträgst, wirst du Frieden haben"; doch der Plural בהם im folgenden Versgliede ist offenbar deshalb gesetzt, um die beiden vorhergehenden Imperative als Bedingung des „kommenden Guten" zusammenzufassen. Man unterscheidet daher הסכן und שלם am besten so, daß das erste die Schließung, das zweite die Wahrung des Friedens bedeutet. — Dadurch wird Gutes über dich kommen. Mit Unrecht lasen die alten Versionen תְּבוּאתך als Substantivum; תְּבוּאתך ist daher entweder als regelmäßige Form mit dem He paragog. und dem Suffixum, oder als sogenannte Forma mixta, d. h. als eine Form, in der die Eigenheiten des Prät. und des Fut. verschmolzen sind, aufzufassen, vgl. Deut. 33, 16; auch 1 Sam. 25, 35; Jes. 5, 19. בוא steht mit dem Accus. wie אתה 3, 25. V. 22. תורה, die Lehre, hat auch hier die einmal herrschend gewordene Bedeutung des Gesetzes, welches Hiob sich zur Richtschnur nehmen soll. Das Wort weis't eben so wie das folgende אמרים auf die Offenbarungen Gottes im weitesten Sinne hin. V. 23. Wenn du zum Allmächtigen dich bekehrst. In dem שוב עד liegt die sinnige Vorstellung, daß Gott selbst gleichsam das Ziel der Bekehrung ist. Uebrigens faßt das שוב den Gedanken des ganzen vorhergehenden Verses kurz zusammen. — Wirst du erbaut. Das Gegentheil des leicht verständlichen Bildes Jerem. 12, 16. Es liegt hier darin die Wiederherstellung des ganzen frühern glücklichen Zustandes. — Den Frevel mußt du entfernen aus deinen Zelten. Das אם aus dem ersten Gliede zu תרחיק zu ergänzen, ist nach dem dazwischen liegenden תבנה zu hart; nichtsdesto-

weniger kann man das Wort, auch wenn man es jussivisch faßt, mit תשוב coordiniren, was dem Sinne nach passender ist, als die von Andern beliebte Verbindung mit dem folgenden Imperativ ושית. V. 24. Und wirf in den Staub dein Silbererz. Hier ist auf den Vorwurf zurückgedeutet, daß Hiob, auf seinen Reichthum zu sehr vertrauend, zum Uebermuth verleitet sei; dies soll er jetzt durch Verachtung des Reichthums wieder gut machen. בצר nur hier und 36, 19, wird von Kimchi für Gold, von der Peschito und Aben Esra für Silber erklärt; Ewald nimmt es für Goldstücke. Am wahrscheinlichsten ist aber die von Gesenius angenommene Erklärung des Abulwalid: בצר = Erzstufe von Gold oder von Silber, wie das der Etymologie nach entsprechende arab. تبر (= שֶׁבֶר). בצור bildet mit בצר eine Paranomasie. — Ophirgold. Diese Bedeutung des אופיר ist durch den Zusammenhang unzweifelhaft und bedarf nicht der gewöhnlich angeführten aber zweifelhaften Parallele Amos 3, 12 (דמשק angeblich = Damaskus-Zeug, Damast). V. 25. Statt kostbaren Silbers, wörtl. statt Silbers der Schätze. Denn diese Bedeutung des schwierigen Wortes scheint auch uns nach der zuletzt von Gesenius vertheidigten Ableitung als die wahrscheinlichste. Mit Recht sieht Hirzel in dieser Stelle den Typus des neutestamentlichen: „trachtet am ersten nach dem Reich Gottes und seiner Gerechtigkeit“ Matth. 6, 33. V. 26. Denn dann hast du an dem Allmächtigen deine Lust. Bezeichnung des innigen, beseeligenden Verhältnisses, welches zwischen den bekehrten Menschen und zwischen Gott stattfindet. Auf dem dann liegt wohl ein besonderer Nachdruck, indem es den Gegensatz zu der Gegenwart bildet, in welcher Hiob in einem trüben, gestörten Verhältnisse zu Gott steht und sein Antlitz nicht in fröhlichem Gebet zu ihm erheben kann. V. 27. Du rufst ihn an und er erhört dich. Sobald jene innige Verbindung zwischen Gott und dem Menschen eintritt, ist jedes Gebet der Erhörung gewiß. — Und du bezahlst deine Gelübde, d. h. Gott giebt dir dann eben durch die Erfüllung deiner Gebete beständig neue Gelegenheit, die bei der Bitte gethanen Gelübde zu erfüllen. V. 28. Und du beschließt eine Sache, so gelingt sie. Dies folgt unmittelbar aus dem Vorhergehenden. V. 29. Wird einer gebeugt, so sprichst du: empor! השפילו nimmt man am besten impers. statt des Passivs; daß aber nicht Hiob als Objekt zu denken ist, so daß der Sinn wäre: „wenn man dich erniedrigt“, ist aus dem folgenden Verse klar. Andere leiten den von uns gebilligten Sinn in einer anderen Weise aus den Worten ab, indem sie das Hiphil in השפילו als Bezeichnung des nach außen sich kundgebenden Zustandes erklären, vgl. הוקין 14, 8; המתיק 20, 12; aber dies ist bei dem häufigen transitiven Gebrauche der השפיל weniger wahrscheinlich. גוה = גאוה Erhebung, d. h. Erhebung wird dir zu Theil werden; dies ist der kurze kräftige, ermuthigende Zuruf Hiob's an den Gebeugten. V. 30. Er rettet den nicht Unschuldigen. Das

der אִי נָקִי nicht Hiob selbst, sondern irgend ein anderer ist, erhellt aus dem folgenden בְּבַר כַּפֶּיךָ, welches auf den plötzlich angeredeten Jehova oder auf den vorher zwar „nicht unschuldigen", durch die Bekehrung aber rein werdenden Hiob zu beziehen, beides gleich gezwungen wäre. Eliphas sagt hier etwas voraus, was nachher in einem von ihnen nicht erwarteten Sinne in Erfüllung geht, indem ja er selbst und die beiden Freunde nur durch Hiob's Fürbitte Verzeihung erlangen.

Hiob's achte Rede.

Kap. 23. 24.

Schema der Strophen: 8. 8. 12. 12. 1.

1 Str. Kap. 23 V. 2—9. Immer noch wird meine Klage als Empörung angesehen und doch würde Gott selbst mich im Gericht freisprechen, wenn ich nur vor ihm erscheinen und mich rechtfertigen könnte, aber das ist freilich unmöglich.

2. Str. V. 10—17. Er weiß, daß ich nach seinen Geboten gewandelt, aber dem verborgenen Rathschluß, nach dem er mich leiden läßt, muß ich freilich unterliegen.

3. Str. K. 24 V. 1—12. Wer kann überhaupt begreifen, warum in der Welt so vielfach gerade die Unschuldigen leiden müssen.

4. Str. V. 13—24. Dagegen trifft die bösen Unterdrücker nicht die verdiente Strafe, sondern sie enden im Glück.

Schlußvers. V. 25. Wer kann mich widerlegen?

Hiob ist sich seines Rechtes zu klar bewußt, um sich hinreißen zu lassen, des Eliphas ungegründete leidenschaftliche Beschuldigungen gleich leidenschaftlich zu beantworten. Er weis't vielmehr mit einem kurzen Wort auf das zurück, was er schon im Anfange des Streites aussprach, daß nämlich sein wohlberechtigtes Klagen in liebloser Weise ihm zum Verbrechen gemacht werde, und vertheidigt dann mit eben so großartiger Ruhe als heiligem Eifer sein Recht, indem er sich auf das Urtheil Gottes selbst beruft, der, wenn er nur als Richter sich wolle finden lassen, das Zeugniß seines reinen Gewissens bestätigen werde. Aber ein solches Erscheinen Gottes darf er freilich nicht hoffen, und eben hier deckt sich auf's neue in wenigen Worten der ganze Zwiespalt seiner Seele auf. Schon schien er ja das ungestüme, irdische Verlangen bekämpft und sich zu einer höhern himmlischen Hoffnung durchgerungen zu haben, aber gerade die immer gesteigerten Vorwürfe der Freunde rufen abermals die Sehnsucht nach einer schon hier auf Erden stattfindenden herrlichen Offenbarung Jehova's hervor. Es ist etwas im höhern Sinne Berechtigtes in dieser Sehnsucht, aber sie wird noch immer getrübt dadurch, daß er sich selber noch nicht ganz bezwungen und also auch die vollkommen wahre Stellung zu Gott noch nicht gewonnen hat, wenngleich die Kluft zwischen ihm und seinem Schöpfer nicht eine solche ist, wie sie noch zuletzt Eliphas in schonungsloser Weise vorausgesetzt hat. Jener innere Gegensatz in Hiob's eigenem Wesen entfaltet sich in kurzen aber tiefen Zügen in den

beiden ersten Strophen, welche noch eine mehr vertheidigende Stellung einnehmen. Dagegen gehen die beiden letzten Strophen zum Angriff über. Auf die Erfahrung, welche Hiob dem im zweiten Kreise des Gesprächs von den Freunden behaupteten Satze gegenüberstellte, hat Eliphas nichts zu antworten gewußt und er weiß, daß auch die andern Freunde nichts dagegen vorbringen können. Mit großer Siegesgewißheit kommt er daher noch einmal auf jene Erscheinung zurück, wobei er sich jetzt noch specieller auf ein allgemein bekanntes Beispiel beruft, nämlich auf das harte Schicksal, welches den Ureinwohnern des Landes, zum Theil doch ohne ihre Schuld, von den späteren kananäischen Eindringlingen zu Theil wird. Jene Siegesgewißheit spricht sich zuletzt in der Frage des Schlußverses aus, wer seine Schilderungen Lügen strafen könne?

Erste Strophe Kap. 23 V. 2 – 9.

Schema der Glieder: 2. 2. 2. 2.

a) Auch jetzt muß meine Klage als Empörung gegen Gott gelten; aber daß ich doch nur vor dessen Throne erscheinen könnte! V. 2. 3. b) Dann würde ich vor ihm mein Recht darthun, V. 4. 5. c) Er würde gewiß nicht nach seiner Uebermacht mit mir handeln, sondern mir Recht geben, V. 6. 7. d) Nun aber kann ich ihn nirgends finden und erreichen, V. 8. 9.

V. 2. Auch heute ist Empörung meine Klage. Aus dem היום will Ewald schließen, daß nach dem Sinne des Dichters das Gespräch mehrere Tage nach einander gedauert habe, was aber eine durchaus unnatürliche Annahme ist. Das היום hat wahrscheinlich wie auch an andern Stellen die ursprüngliche Bedeutung verloren und ist allgemeine Zeitbestimmung geworden: auch heute = auch jetzt. Möglich wär' es auch, das גם gar nicht mit היום, sondern mit dem ganzen Satze zu verbinden, gerade so wie es 18, 5 steht. Dann wäre der Sinn: es ist nun einmal so, daß meine Klage mir heute als Empörung ausgelegt wird. מרי nehmen Viele, nach dem Vorgange der Vulgata, des Targum und der meisten Rabbinen in dem Sinne „Bitterkeit", das Abstractum für's Adject. gesetzt; also: auch heute ist bitter meine Klage. Dafür scheint die Parallele 7, 10 (אשיח במר נפשי) zu sprechen; dagegen aber, daß מרי sonst nur in der Bedeutung Widerspenstigkeit, Empörung vorkommt, und daß diese gewöhnliche Bedeutung einen viel nachdrücklichern Sinn giebt. So auch der Mikhlol Jophi. — Doch meine Last ist schwerer als mein Seufzen. ידי ist = die Hand, die auf mir lastet. Das על steht comparativisch: der Sinn ist parallel dem Anfange des 6ten Kap. Andere nehmen כבד על in der Bedeutung: auf etwas lasten, so daß der Sinn wäre: Meine Pein erschwert mir das Seufzen. Diese Auffassung würde aber nur zu der von uns verworfenen Erklärung der ersten Vershälfte passen. V. 3. O, daß ich ihn wüßte und fände. Das Wissen geht dem Finden vorher, daher die Consecutio temporum in ידעתי und אמצא. Falsch ist die Erklärung: „wüßte ich ihn

doch zu finden". V. 4. Ich wollte mein Recht vor ihm darthun. Daß nicht vor den Futuris dieses und des nachfolgenden Verses מי יתן aus dem Vorhergehenden zu ergänzen ist, zeigt das wiederholte He paragog. — Mit Verantwortung. תוכחות hier wie 13, 3, die gerichtliche Vertheidigung. V. 6. Würd' er durch Uebermacht mit mir rechten? Andere erklären: Soll er mit Uebermacht u. s. w., d. h. sollte ich das wünschen, daß er mit seiner Uebermacht mit mir rechtete? Aber dies wäre ein matter, überflüssiger Gedanke und die Ausdrücke des zweiten Versgliedes müßten dabei sehr gezwungen erklärt werden. Es tritt vielmehr auch hier eben so wie 13, 16 das höhere Bewußtsein hervor, daß Gott dem Gerechten, wenn er einmal vor ihm erscheine, sein Recht nimmermehr vorenthalten werde. — Nein, er würde Acht auf mich geben. So fassen das לא und אך schon der Chaldäer, Gersonides und Nachmanides. Schon das bloße Achtgeben Gottes auf den Gerechten würde eine reiche Quelle des Trostes für diesen sein. Bei der von uns mißbilligten Erklärung des vorhergehenden Gliedes müßte man das unsere fassen: „nein! nur möge er auf mich achten!" V. 7. Dort. Nämlich vor Gottes Throne. Es ist kein Grund vorhanden, dem שם die zeitliche Bedeutung zu geben. — Ich entginge. מלט steht hier nicht im Sinne des Errettens, sondern des Entkommens, insofern letzteres als Thätigkeit gedacht wird. V. 8. Die beiden folgenden Verse schneiden plötzlich die Hoffnung, die Hiob sich auszumalen angefangen hat, gänzlich wieder ab. Umsonst, daß Hiob in allen Weltgegenden nach Gott sich umschaut — er findet ihn nicht. V. 9. Gen Norden, wo er zu schaffen hat, wörtl. wenn er dort zu schaffen hat, d. h. wenn er dort sich irgendwie offenbart. Selbst dann nämlich würde er sich den Blicken des Suchenden entziehen. Auch hier ist die von Umbreit und Ewald angenommene Bedeutung des עשה = bedecken, ungegründet, vgl. die Bemerkungen zu 15, 27.

Zweite Strophe V. 10—17.

Schema der Glieder: 3. 2. 3.

a) Gott würde, wenn ich vor ihm erschiene, meine Treue und meinen Gehorsam gegen ihn anerkennen, V. 10—12. b) Nun aber vernichtet er mich nach seinem unbegreiflichen unwiderstehlichen Rathschlusse, V. 13. 14. c) Darum weil ich es mit ihm, dem Allmächtigen, zu thun habe, bin ich so erschrocken; nicht wegen des Unglücks an und für sich, V. 15—17.

V. 10. Denn. Das כי geht nicht auf den Schluß der vorhergehenden Strophe, sondern auf deren ganzen Inhalt: ich habe ein Recht so zu sprechen, denn u. s. w. — Er kennt meinen Wandel, wörtl. er kennt den Wandel bei mir, d. h. an mir. עמדי ist eng mit דרך verbunden. Höchst sonderbar erklärt Hirzel: „den Weg, der beständig neben mir herläuft". V. 12. Das Gebot seiner Lippen — ich ließ es nicht los. Zu den ersten beiden Worten könnte man שמרתי aus dem

Vorhergehenden ergänzen. Wahrscheinlich aber sind dieselben vielmehr als Casus absolutus zu nehmen, nach welchem öfter mit ו fortgefahren wird, vgl. 4, 6. — *Ueber mein Gesetz schätzt' ich seines Mundes Worte*, wörtl. mehr als mein Gesetz bewahrte ich die Worte seines Mundes als einen Schatz auf. חקי ist eine treffende Bezeichnung dessen, was dem natürlichen Menschen sein Eigenwille als eine gebieterische Macht vorschreibt, vgl Röm. 7, 23. Hirzel erklärt צפן מן in der Bedeutung: vor etwas verbergen, schützen, vgl. Ps. 27, 5; 28, 21; also: vor meinem Gesetze schützte ich die Worte seines Mundes. Doch dies scheint uns weniger einfach. V. 13. *Er aber ist der Einzige.* Das ב ist ב essentiale. Der Einzige wird Gott hier hinsichtlich seiner unnahbaren Allmacht genannt. V. 14. *Denn er vollendet mein Maaß.* חק ist hier das über den Menschen Beschlossene, insofern es nach seinem ganzen einmal bestimmten Umfange zur Ausführung gebracht wird. — *Und viel dergleichen hat er im Sinn.* Dies geht nicht bloß auf das, was nach Gottes Rathschluß etwa den Hiob treffen soll, sondern es ist ganz allgemein gesagt: es ist Gottes Weise überall so zu handeln. V. 15. *Ich gewahre ihn.* Das אתבונן entspricht dem פניו im vorhergehenden Gliede. Man könnte auch erklären: „ich gewahre es", und den Inhalt der vorhergehenden Verse als Objekt fassen, so daß das אתבונן dem על כן entspräche. V. 16. *Gott — der Allmächtige.* Beide Wörter sind stark betont. V. 17. *Sonst verstummt ich nicht vor dem Dunkel*, wörtl. denn vor dem Dunkel würd' ich nicht verstummen, d. h. das Unglück an und für sich (חשך ist hier eben so zu betonen, wie vorher אל und שדי) würde mich nicht verzagt und erschrocken machen, wenn ich in ihm nicht zugleich die feindliche Hand Gottes, der dasselbe über mich verhängt hat, erkennen müßte. Die Bedeutung des Verstummens hat צמת in den Dialekten. Man könnte allenfalls die im Hebr. gewöhnliche Bedeutung beibehalten, indem man erklärte: „denn nicht vor dem Unglück, sondern nur vor Gott selbst bin ich so zu nichte geworden, fühle ich mich vernichtet"; doch ziehen wir die erstere Erklärung vor. — *Vor der Nacht, die mein Antlitz bedeckt*, wörtl. davor, daß mein Antlitz tiefes Dunkel bedeckt. Wir nehmen an, daß מן vor dem ganzen Satze steht, eben so wie אחר 19, 26. Auch hier wie dort verbindet man gewöhnlich das מן nur mit פני und nimmt כסה אפל als abgekürzten Relativsatz; also: „weder das Unglück an und für sich, noch meine Person als Trägerin dieses Unglücks (Ewald) sind die Ursache meiner Verzagtheit". Doch sieht man nicht ein, in welcher Weise die eigene unglückliche Person als Grund des Schreckens von dem Unglück selbst unterschieden werden soll.

Dritte Strophe Kap. 24 V. 1 — 12.

Schema der Glieder: 4. 4. 4.

a) Warum sehen die Diener Gottes nicht die Offenbarungen seiner Gerechtigkeit? da vielmehr vor der Uebermacht der Frevler die Leidenden ganz aus dem Lande

fliehen müssen, V. 1 — 4. b) Die einen müssen in der Wüste, die anderen durch schlechtgelohnte Feldarbeit kümmerlich ihr Leben fristen, V. 5 — 8. c) Auf's schonungsloseste üben die Mächtigen ihren Druck aus; auf dem Felde und in den Städten, überall bemerkt man, das durch sie verbreitete Elend, V. 9 — 12.

Die übereinstimmenden Züge unserer Schilderung mit der im Kap. 30 machen Ewald's Annahme im höchsten Grade wahrscheinlich, daß hier wie dort die von den späteren Einwanderern unter einem beständigen Drucke gehaltenen Ureinwohner des Landes bezeichnet werden, vgl. unten die Bemerkungen zu Kap. 30. Denn offenbar weis't hier Hiob auf allgemein bekannte und weit verbreitete Verhältnisse hin, ganz so, wie sich dieselben überall aus der Herabsetzung eines unterworfenen Stammes in eine niedere Kaste ergeben. Daß hier eben dieselben als unschuldig verfolgte dargestellt werden, welche K. 30 als schadenfrohe Spötter und Verächter Hiob's erscheinen, kann nichts Auffälliges haben, da ein so gesunkener Stamm auf den sittlichen Betrachter einerseits den Eindruck der ungerecht erlittenen Verfolgung machen, andererseits mit einem so anhaltenden Zustande der Knechtung wenigstens theilweise sittliche Entartung Hand in Hand zu gehen pflegt.

K. 24 V. 1. Warum sind beim Allmächtigen nicht Zeiten aufgehoben u. s. w. Das עתים erklärt sich aus dem folgenden ימיו; letzteres bedeutet die Gerichtstage Gottes, an denen er sich durch die Bestrafung der Schuldigen und die Erlösung der Gerechten offenbart, vgl. das bei den Propheten so häufige יום יהוה. צפן steht wie 15, 20 und 21, 20 in der Bedeutung: zurücklegen, aufsparen. So erklärte zuerst Schultens die Stelle, bei welcher sich die früheren jüdischen und christlichen Ausleger, indem sie jene hier allein passende Bedeutung des צפן übersahen, viele unnöthige Mühe machten. — Warum sehen, die ihn kennen, seine Tage nicht. Mit Recht bemerkte Coccejus die Zurückbeziehung auf die frühere wiederholentliche Behauptung der Freunde, daß die Gerechten allemal das Strafgericht über die Frevler erleben, vgl. zuletzt 22, 19. 20. V. 2. Grenzen verrückt man u. s. w. Die hier und im Folgenden gerügten, auch im mosaischen Gesetz ausdrücklich verbotenen Verbrechen mochte sich der herrschende Stamm gegen den unterdrückten besonders oft erlauben. V. 4. Es verstecken sich alle Elenden des Lands. Am Schluß dieses ersten Strophengliedes werden alle die zuvor bezeichneten Unglücklichen noch einmal zusammengefaßt und als das Aeußerste, was ihnen übrig bleibt, die Flucht hingestellt. V. 5. Wie Waldesel in der Wüste ziehen sie aus, wörtl. als Waldesel, mit der so häufigen Vermischung des Bildes und der Sache. Das Bild ist davon hergenommen, daß die Waldesel oft heerdenweise nach Nahrung umherziehen. — Die Steppe giebt ihnen Brot. Das לו steht individualisirend, distributive. V. 6. Im Felde mähen sie Anderer Futter. Das Suffixum in בלילו könnte wieder, wie vorher לו, distributive gesagt sein, doch der Parallelismus des כרם רשע spricht dafür, daß das für den Frevler zu mähende Futter gemeint ist.

יקצירו das Hiphil kommt nur hier vor, daher lies't das Q'ri: יִקְצוֹרוּ, was aber wahrscheinlich eine unbegründete Verwerfung des selteneren Sprachgebrauchs ist. — Halten — Nachlese. Der Ausdruck לקש zeigt, daß nicht vom Diebstahl die Rede ist, sondern von dem, was dem Armen erlaubt war.
V. 7. Nackt. ערום steht im Sing. als unbestimmtes Prädik. voran.
V. 9. Man reißt von der Brust die Waise. Dies ist der höchste Grad der Grausamkeit. Der Wittwe, die aller männlichen Stütze beraubt ist, wird auch noch ihr letzter Trost, der Säugling an ihrer Brust, als Pfand weggenommen, um im fremden Hause als Sklave aufgezogen zu werden. — Den Elenden pfändet man. חבל ist hier durch eine Constructio prägnans mit על construirt. Es liegt darin neben dem Begriff des Pfändens zugleich der der Unterdrückung überhaupt. V. 11. Zwischen den Mauern. Das Suffix in שורתם geht auf die Besitzer. Andere finden darin, ohne Grund, den Sinn: zwischen ihren eigenen Mauern, d. h. auf ihrem eigenen früheren Besitzthum müssen sie für Andere Oel pressen und Most keltern. Dann würde das „für Andere" eben auch ausgedrückt sein müssen. V. 12. Von der Stadt her ächzen Sterbende. Auch wir lesen mit der Peschito und einem Manuscript מֵתִים für מְתִים, dem das parallele חללים entspricht, wozu das נאק als Klagelaut der Sterbenden (vgl. Ezech. 30, 24) gut paßt und was allein einen passenden Sinn giebt. Denn עיר מְתִים würde eine volkreiche Stadt bedeuten müssen, was an und für sich unwahrscheinlich ist und wobei man nicht einsieht, was gerade dies Epitheton hier solle. — Aber Gott achtet nicht des Irrsals. ישים für ישים על לב. Zu תפלה vgl. die Bemerkung zu 1, 22. Es ist auch hier eigentlich das Fade, Abgeschmackte, weil Widersinnige. Treffend schließt die ganze Strophe mit diesen Worten, da ja die Darstellung des vielen unverschuldeten Leidens, welchem kein Gerichtstag Gottes ein Ende macht (vgl. V. 1) ihre eigentliche Absicht war.

Vierte Strophe V. 13 — 24.

Schema der Glieder: 5. 7. Die 5 zerfällt in 1. 2. 2, die 7 in 2. 2. 3.

a) Jene Frevler haben sich gegen das göttliche Licht verschworen, V. 13. — Daher treiben sie in der Nacht ihr böses Wesen, V. 14. 15 — Sie sind feindlich dem Tage, aber vertraut mit den Schrecken der Finsterniß, V. 16. 17. b) Man sagt wohl, der Frevler gehe rasch und spurlos unter, V. 18. 19, die eigene Mutter vergesse der Liebe gegen ihn, weil er gegen Wittwen und Waisen der Liebe vergessen, V. 20. 21; aber Gott schenkt ihm vielmehr langes Leben, rettet ihn in der Noth und giebt ihm ein rasches, leichtes Ende, V. 22 — 24.

V. 13. Die da verschworen sich wider das Licht. Ewald nimmt diesen Vers als Abschluß der ganzen vorhergehenden Schilderung, wogegen aber nicht nur Hirzel mit Recht die Zurückbeziehung von V. 14 und 16 auf V. 13 geltend macht, sondern was sich auch bei einer genaueren Auffassung des Gedankeninhalts der beiden Strophen unseres Kapitels als unhaltbar erweis't. Denn so wie in der vorigen Strophe das fortwährende Leiden

der Unschuldigen, so tritt in dieser das ungehemmte, ruchlose Treiben der Bösen in den Vordergrund, und eben dazu kann es keinen passendern Eingang geben als unsern Vers. המה geht also nicht auf das Vorhergehende zurück, sondern steht hinweisend. Das ב in במרדי אור kann entweder substantive genommen werden (sie sind unter den gegen das Licht Verschworenen) oder, was wir vorziehen, als ב essentiale. Die Frage ist, ob das אור hier im eigentlichen oder bildlichen Sinne stehe. Daß der letztere der vorwiegende sei, scheint uns aus der ganzen Farbe der Darstellung hervorzugehen: unter dem Abfall vom Licht, der Verschwörung gegen dasselbe ist die Feindschaft gegen Gott selbst gemeint, die Wege des Lichts sind die Wege Gottes selbst. Aber absichtlich ist in sinniger Weise mit der bildlichen Bedeutung des Lichtes die eigentliche gemischt, insofern ja in dem sogleich angeführten Beispiel die Entfremdung von Gott sich auch in der Flucht vor dem irdischen Lichte zeigt und die der geistigen Finsterniß Verfallenen auch in dem natürlichen Dunkel an liebsten ihr Wesen treiben. V. 14. Im Zwielicht. Das לאור entspricht dem latein. sub lucem. Der Böse macht sich schon in der Morgendämmerung auf, um noch im halben Dunkel den kaum seinen Weg beginnenden Dürftigen zu ermorden. — In der Nacht wird er zum Diebe. Das כ ist das sogenannte כ veritatis. V. 15. Aehnliche Schilderung des Ehebrechers wie Prov. 9, 7. Manche haben diesen Vers hinter V. 16 oder 17 setzen wollen, was aber auf einer völligen Verkennung des wahren Zusammenhanges beruht. V. 16. Im Dunkel bricht man ein in die Häuser. Dies ist nicht etwa ein an der unrechten Stelle stehender Nachtrag zu V. 14, sondern es findet hier ein neuer Ansatz des Gedankens statt. Der Dichter will nämlich jetzt schildern, wie der Abfall jener Ruchlosen von dem geistigen Licht sich darin kund giebt, daß sie vor dem irdischen Licht sich ängstlich verbergen, während sie in der Nacht ihr finsteres Wesen treiben. In dieser letzteren Beziehung ist das חתר בחשך בתים beispielsweise vorangestellt. — Bei Tage verschließen sie sich, wörtl. siegeln sie sich ein. Das למו steht als Dat. comm. bei der in חתמו absolute und für sich hingestellten Handlung. Der Ausdruck erklärt sich aus dem bekannten Gebrauch der Alten, vieles zu versiegeln, was wir verschließen, vgl. Dan. 6, 8; Matth. 27, 66. — Sie kennen das Licht nicht. Das ידע steht intensive: sie haben keine Gemeinschaft mit dem Licht, sie wollen nichts von ihm wissen. V. 17. Denn ihnen allen ist Morgen der Todesschatten, sie sind vertraut mit den Schrecken des Todesschattens. Das erste Glied giebt durch ein Oxymoron den Grund des Vorhergehenden an: Sie wollen deshalb von dem Licht nichts wissen, weil ihnen vielmehr der nächtliche Todesschatten wie das Licht, sein Anbruch wie der des Morgens ist. יחדו ist mit למו zu verbinden in der Bedeutung: ihnen allesammt. Die Erklärung „der Morgen ist ihnen zugleich Finsterniß", ist sowohl dem Sinne nach matt, als auch sprachlich nicht zu rechtfertigen, da יחדו überall nur zusammenfassend

gebraucht wird, nicht aber um zu bezeichnen, daß etwas zugleich mit etwas anderem stattfindet. Das zweite Glied bildet den direkten Gegensatz zu dem des vorhergehenden Verses: sie sind nicht mit dem Lichte, sondern mit der Finsterniß vertraut und eng verbunden. הכיר steht wie ידע intensive; der Singular individualisirend. — So richtig schon Seb. Schmid. Das zweite Glied umschreibt auch Mercerus in treffender Weise: sunt ei familiares et noti nocturni terrores, neque eos timet aut curat, quasi sibi cum illis necessitudo et familiaritas intercederet et cum illis ne noceant foedus aut pactum inierit. Uebrigens weis't unser Vers zugleich auf das לא הכירו דרכי אור in V. 13 zurück: auch hier stehen Licht und Finsterniß in symbolischer Weise. — Unter den andern Erklärungen scheint uns noch als die annehmlichste, doch auch als etwas gezwungen die folgende: „denn ihnen allen ist der Morgen tiefe Nacht (dies wäre die Erklärung des Vorhergehenden); ja sie kennen die Schrecken tiefer Nacht" (in diesen Worten läge dann eine nachdrückliche Ironie: ja sie kennen so gut wie andere Leute die Schauer der tiefen Nacht, aber es ist das Licht, welches dieselben bei ihnen hervorruft). V. 18. Dieser und die folgenden Verse bis V. 21 haben den Auslegern viele Schwierigkeiten gemacht. Die LXX, Vulgata und Peschito fassen die Verse optativisch, was aber wegen des קל הוא V. 18 sprachlich nicht zu rechtfertigen ist. Jarchi erklärt diese Worte, ähnlich wie 21, 19, als Frage, aber dies wäre hier vollends, durch die Verse hindurchgeführt, schleppend und sonderbar. Es bleibt also nichts anderes übrig, als die Worte eben so wie 21, 16 und 19 als eingeführte gegnerische Ansicht der Dinge zu fassen, welcher hernach V. 22—24 gegenüber gestellt werden. — Sie treiben, heißt's, auf der Wasserfläche, wörtl. er ist leicht auf der Fläche des Wassers. Das eingeschobene „heißt's" scheint uns hier im Deutschen für das Verständniß unerläßlich, da es für uns kaum möglich sein möchte, die folgenden Verse durch die bloße Betonung so hervorzuheben, daß ein Mißverständniß abgeschnitten würde. Auch der Wechsel des Singul. und Plur. in der Schilderung mußte im Deutschen vermieden werden. Das Bild ist dasselbe wie Hos. 10, 7; es liegt darin die Vorstellung von dem baldigen gänzlichen Verschwinden, von der unwiderstehlichen Gewalt, mit der etwas fortgerissen wird. — Verflucht ist ihr Erbtheil. Daß חלקתם nicht von dem Loose der Bösen im allgemeinen, sondern von ihrem Erbtheil, ihrem väterlichen Gut gesagt ist, geht aus dem folgenden כרמים hervor. — Nicht gehen sie den Weg zum Weinberge, wörtl. nicht wendet er sich zu dem Wege der Weinberge, weil nämlich der seinige verflucht ist und keine Früchte trägt, oder weil er in der Wüste umherirren muß. V. 19. Dürre und Hitze entführen das Schneewasser, so die Hölle den Sünder. Diese sprachlich leichte und einzig richtige Auffassung hat schon Gersonides, welcher das zweite Glied erklärt: וכן ישחית שאול בקלות האנשים אשר חטאו. „So vernichtet mit Leichtigkeit die Hölle die Menschen, welche sündigten". Unter den Rabbinen schließt sich ihm Perissolides

an. Sonderbar ist es, daß sich nach jener einfachen Erklärung die späteren Ausleger auch mit diesem Verse noch haben so vielfach abmühen können und daß noch Schultens, der auch hier das Richtige zur allgemeinen Anerkennung gebracht hat, ein langes Verzeichniß verschiedener Deutungen giebt, und, indem er von den Schwierigkeiten des vorhergehenden Verses zu den vermeintlichen des unsern übergeht, nach seiner Weise bemerkt: „non minores fluctus cymbulam huc illuc circumactam accipient". V. 20. Das Gewürm saugt an ihm. מתק, sonst überall intransitiv, steht hier in transitiver Bedeutung: sich etwas süß sein lassen, daher: es einsaugen. So ist dasselbe Wort im Syrischen gebräuchlich. — Der Frevler, wörtl. der Frevel, Abstractum pro concreto. V. 21. Der da drückte. Das Wort geht, dem Sinne nach, auf עולה am Schluß des vorhergehenden Verses zurück. רעה = abweiden, bedrücken. Man hat nicht nöthig anzunehmen, daß es hier für רעע = רצץ zerschmettern stehe. V. 22. Doch Gott erhält die Tyrannen durch seine Kraft, eigentl. er giebt ihnen langes Leben. משך in die Länge ziehen hat, wie sonst die Lebenstage, hier die Person selbst zum Objekt. אבירים sind die vorher geschilderten mächtigen Frevler. — Sie kommen noch auf, wenn sie am Leben verzweifelten. יקום steht distributive von dem einzelnen Mächtigen. ולא יאמין ist Zustandssatz: da er schon nicht mehr auf das Leben vertrauen kann. V. 23. Er läßt sie sicher sein und sich gründen. In לבטח ist das Subst. verbale mit Ewald in der Bedeutung des Infinitivs zu nehmen, also: Gott giebt jenem bösen Mächtigen, daß er noch vertrauen, d. h. sich für sicher halten kann. Auch das וישען läßt man am besten unmittelbar von יתן לו abhangen, so daß es mit לבטח coordinirt ist. V. 24. Hoch stehen sie — ein Kleines, so sind sie nicht mehr. Diese einfache Erklärung der Worte hat, so viel wir wissen, Schultens zuerst gegeben und zur Anerkennung gebracht. Es wird auch hier, wie schon einige Mal vorher, der rasche, leichte Tod der Frevler als ein Glück für sie bezeichnet. — Werden, wie die Andern (wörtl. wie die Gesammtheit) hingerafft. יקפצון erklärt schon Jarchi richtig = abschneiden (vgl. קפד Jes. 38, 12; auch קמט 16, 8; 22, 16); vielleicht ist auch das griechische κοπτω verwandt; קופיץ (das Beil) in den Targumim und im Talmud entspricht dem griech. κόπις. Ewald nimmt es in der Bedeutung „beim Sterben die Füße zusammenziehen", sonderbarer Weise mit Berufung auf Gen. 49, 33, wo bei dem Kal ויאסף das Objekt רגליו hinzugesetzt ist, das Niphal וַיֵּאָסֶף aber in dem Sinne „zu seinen Vätern versammelt werden", steht. Und wie sollte auch das Passiv „er wird zusammengezogen" für „er zieht seine Füße zusammen" stehen können! Gesenius nimmt נקפץ eben wie jenes נאסף = zu den Vätern versammelt werden, sterben; aber daß קפץ = versammeln heißen könne, ist nicht nachzuweisen.

Schlußvers.

V. 25. Wenn's nicht so ist, vgl. 9, 24. Nach dieser Parallele ist es höchst unwahrscheinlich, wenn Andere die Worte als Frage fassen wollen: ist es etwa nicht so? — Und macht zu Nichts meine Worte. Richtig schon die LXX: τίς ἐστιν ὁ φάμενός με ψευδῆ λέγειν καὶ θήσει εἰς οὐδὲν τὰ ῥήματά μου; Hierzu Pareau: Subito tandem et animose audacterque provocavit censores, ut si possent mendacii ipsum convincerent ipsiusque argumenta redigerent ad nihilum.

Bildad's dritte Rede.

Kap. 25.

Schema der Glieder: 1. 2. 2.

a) Gottes Herrschergewalt ist furchtbar und stiftet Frieden in der Höhe, V. 2. b) Unzählbar sind die Engelschaaren, aus denen der Abglanz seines Lichtes wiederstrahlt; wie sollte der Mensch vor dieser überschwänglichen Herrlichkeit sich rechtfertigen können, V. 3. 4. c) Der Mond und die Sterne sind nicht rein vor ihm, geschweige der der Verwesung preisgegebene Mensch, V. 5. 6.

Die Bedeutung dieser Rede ist leicht zu erkennen, Bildad schämt sich auf der einen Seite, den persönlichen Angriff auf Hiob, der keiner weitern Ausführung und Begründung fähig ist, fortzusetzen; zumal die ruhige Würde, mit welcher Hiob, ohne auf des Eliphas' Beschuldigungen irgend einzugehen, seine Unschuld vor Gottes Augen auf's Neue behauptet hatte, ihren Eindruck auf ihn nicht verfehlen konnte. Auf der andern Seite kann er über das dunkle Räthsel nicht hinweg, welches Hiob durch die Hinweisung auf die unverkennbaren Beispiele des in der Welt herrschenden Unrechts vorgeschoben hatte, und welches schon Eliphas, ohne eine Lösung desselben oder eine Ableugnung der Thatsachen zu wagen, zur Seite liegen lassen mußte. Bei alledem fühlt er (und eben hierin liegt, nach Ewald's richtiger Bemerkung, das beziehungsweise Recht dieser Rede), daß Hiob noch immer in einer jedenfalls ungebührlichen Stellung Gott gegenüber verharre. Damit kommt er aber auf den Ausgangspunkt des ganzen Streites zurück. Er weiß nichts anderes zu thun, als den gleich anfangs von Eliphas ausgesprochenen Satz von dem unendlichen Abstande zwischen Gott und dem Menschen zu wiederholen, dessen eingedenk Hiob nimmermehr auf sein Recht trotzen und gegen Gott selbst seine Unschuld geltend machen dürfe. Er versucht dabei dem von Eliphas Gesagten einige neue und eigenthümliche Züge hinzuzufügen; aber im Wesentlichen ist doch Alles nur ein Nachhall des schon früher Vernommenen, weshalb es Hiob leicht wird, diesen letzten Angriff mit stolzer Ironie zurückzuschlagen.

V. 2. Herrschaft und Schrecken sind bei ihm. המשל ist Subst. verb. wie השקט Jes. 32, 17. Um die furchtbare Majestät dieser Herrschergewalt zu bezeichnen, ist פחד hinzugefügt. Dieser von Gott ausgehende Schrecken schafft selbst, wie das zweite Versglied andeutet, unter den mächtigsten Wesen seiner Schöpfung Frieden; um wieviel mehr sollte sich Hiob durch den Gedanken daran beschwichtigen lassen. Die Worte des zweiten Versgliedes selbst: der Frieden schafft in seinen Höhen, können, weder an sich, noch in diesem Zusammenhange bloß andeuten, daß Gott im Himmel eine ihm am nächsten stehende, des ewigen, seeligen Friedens genießende Welt geschaffen habe, sondern sie setzen einen durch Gottes Herrschermacht überwundenen Zwiespalt voraus. Ewald erklärt die Worte von den sichtbar durch die zahllose Zahl der Sterne dargestellten himmlischen Mächten und Geistern, die zwar einmal sich entzweien und bekämpfen können, aber von der höhern Macht immer wieder zu Ordnung und Frieden gebracht werden. Aber von einem solchen etwa noch jetzt eintretenden Zwiespalt der oberen Welt ist sonst nirgends die Rede. Alle Analogien weisen vielmehr auf eine in die erste Zeit der Schöpfung verlegte bestimmte Thatsache hin, auf welche hier angespielt wird. Das richtige Gefühl hiervon ist auch in den beiden Traditionen anzuerkennen, welche Jarchi beibringt. Ihre Erwähnung wird nicht ohne Interesse sein: 1) כשהמזלות עולים כל אחד סבור אני עולה ראשון לפי שאינו רואה מה שלפניו, לפיכך אינו מתקנא. „Als die Gestirne aufgingen, dachte ein jedes, „„ich gehe als das erste auf““, weil es die, welche vor ihm da waren, nicht sah. Darum empfand es keine Eifersucht —“. Also die Vorstellung, daß der in den zuerst geschaffenen Lichtwesen etwa sich regende Neid dadurch zurückgehalten wurde, daß jedes in dem Genuß der ihm von Gott mitgetheilten Herrlichkeit ganz versunken war. 2) אש ומים בלולים ואין מים מכבין את האש. „Feuer und Wasser wurden gemischt, und doch löschte das Feuer das Wasser nicht aus“. Man dachte sich nämlich den Himmel aus Wasser und Feuer gebildet (vgl. Jarchi zu Genes. 1, 1), und auf diese wunderbare Versöhnung der im ewigen Kampfe begriffenen Elemente wurde hier hingedeutet. Zu vergleichen sind auch die talmudischen Mythen von dem Hader zwischen Sonne und Mond nach ihrer Schöpfung und von der Eifersucht der Engel auf den neu erstandenen Menschen. Aber es erhellt leicht, wie alle diese Vorstellungen, außer etwa der von dem Kampfe der Elemente, spätern Ursprungs sind. Dagegen finden sich im Buche Hiob selbst und in andern Büchern des alten Testaments deutliche Hinweisungen auf einen im Anfange der Schöpfung entstandenen Zwiespalt in der höhern Geisterwelt, wobei Gott die sich empörenden Engel und die mit ihnen verbündeten Ungeheuer zerschmettert und in den Abgrund gestürzt habe, Vorstellungen, wie sie uns in weiterer phantastischer Ausmalung in allen heidnischen Mythologien entgegentreten. Nur durch die Beziehung hierauf scheint uns auch unserer Stelle eine genügende

Erklärung zu Theil zu werden; vgl. die Bemerkungen zu 3, 8; 9, 13; 26, 12. 13 und auch das 4. Kap. der Einleitung. V. 3. Sind seine Schaaren zu zählen? Es ist die Frage, ob die Schaaren der Engel oder der Gestirne gemeint seien. Daß die Engel gewiß nicht übergangen seien, ist von vornherein durch das יצדק des folgenden Verses, welches doch deutlich genug an die Vergleichung des Menschen mit andern geistigen Wesen erinnert, so wie durch die Parallelstelle 4, 18. 19; 15, 15. 16 wahrscheinlich. Wir müssen also annehmen, daß in dem גדודיו eben so wie in dem häufigen צבאות die Vorstellungen von geistigen Lichtwesen und von Gestirnen als ihrem Symbol oder auch ihrer äußerlichen Erscheinung in einander flossen. — Und über wem ginge sein Licht nicht auf. Mit Unrecht dachten viele Ausleger bei dem אור nur an die Sonne, welche Gott mit allgütiger Fürsorge über alle Kreaturen scheinen lasse, vgl. Matth. 5, 45. Da, wie wir sahen, auch die גדודים nicht bloß Träger des sinnlichen Lichts sind, so ist vielmehr auch אור im tieferen, geistigen Sinne zu fassen, ohne daß das äußere Licht als Abglanz des Inneren ausgeschlossen wäre. So schon Mercerus: „Ex ejus luce accepimus omnes, per eum sunt omnia id quod sunt, nec quicquam ex se quicquam habet. Luce sua omnia illustrat, et vim omnibus rebus tribuit quam habent, ut subsistere queant, alioqui ne momento quidem quicquam sine ipso durare possit". Nur scheint uns bei dem על מי nicht an alle vernünftigen Kreaturen, sondern an die eben erwähnten Engelschaaren gedacht werden zu müssen. Sie sind unzählig, aber aus ihnen allen strahlt der Abglanz der göttlichen Majestät wieder, vor welcher sein Recht zu behaupten der schwache Mensch sich nicht in den Sinn sollte kommen lassen. V. 5. Sieh, selbst der Mond, er leuchtet nicht. Manche verbinden das עד mit הן „siehe bis zum Monde hin", aber הן hat nicht die Bedeutung eines Imperativs „blicke hin"; עד steht vielmehr für „sogar" wie 5, 5. יאהיל ist jedenfalls, wie auch alle alten Versionen übersetzen = יהל; אהל = הלל wie אגל = גלל; אבך = כפך. Wollte man die Bedeutung des Zeltens festhalten, so würde man nur Gott als Subjekt fassen und erklären können: selbst im Monde schlägt er sein Gezelt nicht auf, weilet er nicht, weil auch dieser vor seinen Augen nicht rein ist. Was aber doch sehr gezwungen wäre. Dem Sinne nach ist בעניו aus dem zweiten Gliede auch zum ersten zu ziehen. Uebrigens ist es ganz passend, daß in diesem Gliede auch das reinste sinnliche Licht als dem ewigen göttlichen Glanze gegenüber nicht rein erscheinend bezeichnet wird. Entschieden falsch sind die Annahmen, daß Mond und Sterne selbst hier als Engel genannt werden, oder daß sie als Inbegriff der himmlischen Wesen stehen, welche sie bewohnen.

Hiob's neunte Rede.

Kap. 26.

Schema der Glieder: 3. 3. 3. 1.

a) Spott über Bildad's schwache Rede, V. 2—4. b) Indem Hiob sich noch höher als Bildad in der Schilderung der Macht Gottes erhebt, stellt er zuerst seine Gewalt über die Unterwelt dar, V. 5—7, c) dann seine Gewalt über die Gewässer in der Höhe, V. 8—10, d) endlich über alle feindlichen Mächte in der Höhe und Tiefe, V. 11—13. Schlußvers: Und doch erkennen wir nur zum geringen Theil seine Macht und Herrlichkeit, V. 14.

So gut gemeint und von einer Seite her berechtigt Bildad's letzte Rede gewesen sein mag, so muß sie doch neben der früheren anmaßlichen und selbstgefällig-sichern Stellung der Freunde als sehr schwach erscheinen. Also nach so langem Streit kommen dieselben auf etwas zurück, was Hiob, wie er in mehreren Reden bewiesen hat, eben so gut weiß und versteht, als sie selbst. Er kann nicht umhin, diese Blöße aufzudecken. Hat etwa von seinem Auftreten Gott eine Gefahr zu gewärtigen, daß Bildad demselben in aller Eile zu Hülfe kommen müßte? Wem galten jene Worte, die nichts anderes enthalten, als was schon mehrfach ausgesprochen ist? Wer hat sie dem Redenden eingegeben? Gewiß nicht der Geist Gottes, vielmehr erweisen sie sich als ein schwaches, überflüssiges Echo dessen, was jeder der Anwesenden oft genug gehört. Darauf aber zeigt Hiob durch die That, wie überflüssig für ihn selbst insbesondere dergleichen Worte sind, indem er in kurzer, aber inhaltsschwerer, nachdrücklicher Rede den Gegner weit übertrifft und sein eigenes Verständniß der göttlichen Macht und Herrlichkeit darlegt.

V. 2. Ei, wie halfst du dem Machtlosen, wörtl. der Nicht-Macht. לֹא־כֹח eben so, wie die folgenden entsprechenden Ausdrücke, ist als Ein Begriff zu fassen. Daß unter dem einsichts- und kraftlosen, welchem Bildad zu Hülfe kommt, nicht die andern beiden Freunde verstanden seien, wird jetzt wohl ziemlich allgemein eingestanden, dagegen kann es streitig erscheinen, ob man dabei an Hiob, oder an Gott zu denken habe. Wir ziehen mit Mercerus das letzte vor, weil dadurch die stärkste Ironie entsteht, und weil doch in der That Bildad's Worte weniger den Anschein erregen konnten, Hiob's Kraft stärken, als vielmehr dieselbe in ihrem Angriff gegen Gott niederschlagen zu wollen. V. 4. Die doppelte ironische Beziehung, die in diesen Worten liegt, ist in der Einleitung zu dieser Rede bezeichnet worden. V. 5. Die Schatten erbeben, tief unter dem Gewässer und seinen Bewohnern. Unpassend und geschmacklos hat man die masorethische Interpunktion ändern, מתחת zu dem vorhergehenden ziehen und zu מים das vorhergehende Verb. יחוללו ergänzen wollen. Es giebt vielmehr ein großartiges Bild von der Tiefe der Unterwelt, bis zu welcher Gottes Schrecken hinreicht, wenn dieselbe als unter dem Meere und allen Bewohnern

desselben sich erstreckend dargestellt wird. V. 6. Die Hölle ist nackt vor ihm u. s. w. Wie Jehova's Schrecken den Scheol durchbebt, so ist dort auch nichts vor seinen Blicken verborgen. V. 7. Er breitet den Norden aus über das Leere. An die Unterwelt knüpft sich der Gedanke an die noch tiefern Gründe der ganzen Erde, welche auf dem leeren Raum, auf dem Nichts schweben. Ein neuer Beweis der wunderbaren Allmacht Gottes. Bei dem Norden erinnert schon Seb. Schmidt an die Vorstellung der Alten, daß die Erde nach Norden hin sich hebe, nach Süden sich senke (Virgil. Georg. I, 240 ff.). Ewald hat auch auf die entsprechende indische Anschauung aufmerksam gemacht (vgl. Sâvitri=upâkhyânam 5, 8 ff.). Passend wird darnach gerade hier der besonders schwer auf den Grundvesten lastende Theil der Erde genannt. Die Rabbinen erklären die Stelle aus der andern alten Vorstellung, daß nur die nördliche Seite der Erde bewohnt sei. V. 8. Aus der Tiefe wendet sich der Dichter empor zu der Höhe: es erscheint wunderbar, daß die Wolken nicht platzend und ihrer Wasserfülle sich entladend die Erde überschwemme. V. 9. Es wird daran erinnert, wie gerade in dem so eben erwähnten Gewölk Jehova seinen Thron aufschlage, vgl. 36, 30. V. 10. Einen Zirkel zieht er über dem Gewässer, scharf scheidet er Licht und Dunkel, wörtl. eine Gränze zirkelt er ab über der Wasserfläche, das Licht ganz genau neben dem Dunkel. עד־תכלית = לכל תכלית 28, 3. — אור ist Objekt zu חג. Die höchst nachdrückliche Paronomasie in חק חג suchten wir durch Alliteration einigermaßen nachzubilden. — Seit Bouillier ist es gewöhnlich geworden, in den Worten die Vorstellung der Alten wiederzufinden, nach welcher „die Erdscheibe vom Ocean umflossen und was innerhalb dieser Strömung liege, hell, was außer= und unterhalb, finster sei"; vgl. Voß zu Virgil. Landb. 1, 240. Das Wunderbare soll in der fest geordneten scharfen Scheidung des Lichtes und des Dunkels liegen. Aber die Verbindung mit dem Vorhergehenden, die Zurückweisung des מים auf dasselbe Wort im 8. Verse, scheint es uns unzweifelhaft zu machen, daß hier nicht das untere, sondern das obere Meer gemeint sei. Auch dieses ist ja, seinem Umfange nach, von Gott genau abgegränzt, vgl. das חוג שמים 22, 14 mit 9, 8. Die zweite Vershälfte bezieht sich einfach auf den regelmäßigen Wechsel von Tag und Nacht, welcher ganz zweckmäßig neben der festen Ordnung des Wolkenhimmels erwähnt wird. V. 11. Die Pfeiler des Himmels. Dies sind die Berge, die von dem Erdbeben vorzugsweise erschüttert werden. Zugleich führt diese Anschauung uns die Erschütterung als vom Himmel bis in die tiefen Gründe der Erde sich erstreckend vor. V. 12. Durch seine Kraft schwichtigt er das Meer. So schon die LXX κατέπαυσε τὴν θάλασσαν. In derselben Bedeutung steht רגע Jes. 51, 15 nach dem Targum und Saadja Gaon. Dafür spricht hier auch der Parallelismus des folgenden Verses. — Rahab. Das Seeungeheuer vgl. 9, 13. Die Bezwingung desselben und die Beschwichtigung des mächtig sich erhebenden Meeres (vgl. die Bemerkung zu

7, 12) entsprechen einander. V. 13. Durch seinen Hauch wird der Himmel heiter. Aben Esra nimmt שִׁפְרָה als Pielform mit ausgefallenem Dagesch und mit dem He paragog. Wahrscheinlicher aber faßt man es mit Gersonides als Nomen von derselben Form wie אִמְרָה, also wörtl. durch seinen Hauch wird der Himmel Heiterkeit. — Seine Hand durchbohrt den flüchtigen Drachen. Die LXX: προστάγματι δὲ ἐθανάτωσε δράκοντα ἀποστάτην. Der von Gott getödtete und an den Himmel versetzte Drachen ist aller Wahrscheinlichkeit nach identisch mit dem Leviathan 3, 8, vgl. die dortigen Bemerkungen. Daß חוללה hier Poel von חלל ist, wie Jes. 51, 9, nicht aber von חול in der Bedeutung schaffen, geht schon aus dem genauen Parallelismus des vorhergehenden Verses hervor. V. 14. Sieh das sind nur die Enden seiner Pfade. Die Pfade Gottes sind die Offenbarungen desselben in seinen Werken, vgl. Prov. 8, 22. Wir sehen nur die Enden, d. h. das Aeußerste, uns zunächst Liegende davon. — Welch ein Geflüster davon nur hören wir, wörtl. wie ist ein Geflüster das, was wir davon hören. מה steht exclamative, שמץ דבר ist Stat. constr. Das ב in בו steht hier wohl nicht neben שמע als Bezeichnung dessen, was mit besonderer Theilnahme gehört wird, sondern partitive. — Das Donnern seiner Kräfte, wer vernimmt's? Mit einem erhabneren Worte konnte Hiob sein tiefes Gefühl von der alles menschliche Wissen übersteigenden göttlichen Herrlichkeit nicht ausdrücken. Hier ertönt in Wahrheit ein Nachhall jenes fernen göttlichen Donners selber, und vor diesem läßt der Dichter die Freunde nun gänzlich verstummen.

Hiob's zehnte Rede.

Kap. 27. 28.

Schema der Strophen: 11. 11. 11. 11. 6.

1. Str. K. 27 V. 2 — 12. Hiob schwört, daß er nie unwahrer Weise sich selbst für schuldig erkennen und sich so erst dadurch das Loos der Frevler zuziehen werde, welches die Freunde zu ereilen drohe, wenn sie nicht von dem verkehrten, in dem Urtheil über ihn sich äußernden Sinne ablassen.
2. Str. V. 13 — 23. Denn das eigentliche Gesetz der göttlichen Weltordnung, auf dessen theilweise Nichterfüllung hin er keineswegs gesonnen sei zu sündigen, sei allerdings der gänzliche Untergang des Frevlers.
3. Str. K. 28 V. 1 — 12. Denn verborgen seien einmal die Wege Gottes; zwar von irdischen Dingen sei dem Menschen nichts unerreichbar, selbst die Tiefen der Erde durchwühlt er und bemächtigt sich ihrer Schätze.
4. Str. V. 12 — 22. Aber die göttliche Weisheit könne er mit aller seiner Kunst nicht erreichen und mit allen seinen Schätzen nicht eintauschen; allen lebendigen Wesen sei sie verborgen, auch die Unterwelt habe nur ein Gerücht von ihr vernommen.
5. Str. V. 23 — 28. Nur Gott besitze sie, habe sie in der Welt offenbart, dem Menschen aber als einzigen Weg zu derselben die Gottesfurcht vorgezeichnet.

Das Schmerzliche des ganzen Streites lag für Hiob darin, daß die Freunde mit allen ihren Beweisgründen erst verdeckter, dann immer offener ihn zu dem Geständniß von Verbrechen bringen wollten, von welchen völlig rein zu sein er sich bewußt war. Nachdem er nun ihren letzten Angriff siegreich zurückgewiesen hat, kommt er auf eben jenen Punkt zurück. Er versichert, daß er gerade, wenn er sich wider sein besseres Wissen schuldig erkennen würde, die Strafen zu erwarten hätte, welche nach dem Gesetz der göttlichen Weltordnung allerdings dem Frevler drohen. Zwar sei, wie er den anschuldigenden Behauptungen der Freunde gegenüber habe aussprechen müssen, die Vollziehung jenes Gesetzes in vielen Fällen nicht zu erkennen; aber das werde ihn keinesweges verleiten, selber den Weg der Frevler einzuschlagen, wie er denn in der That eben dieses sein gutes Bewußtsein und seinen, trotz allen Anfechtungen, fest an Gott haltenden Sinn wiederholt bekundet hatte. Er kann also mit gutem Fug nicht bloß jene Zumuthung der Freunde, daß er sich schuldig bekennen soll, ablehnen, sondern sie auch abermals warnen, daß sie nicht durch vermessenes hochmüthiges Aburtheilen, sich selber die Strafe der Frevler zuziehen, wovon sie so viel geredet haben. In diesen beiden Beziehungen also: einmal als auch von ihm anerkannte göttliche Norm der Weltordnung, sodann als ernste Warnung für die Freunde, schildert er, selbst mit diesen wetteifernd, in der zweiten Strophe unseres Abschnitts den Untergang des Frevlers. Es beruhte auf einer ganz äußerlichen Auffassung des ganzen Buches, wenn Manche den Hiob mit seinen früheren Reden in völligem Widerspruch zu sehen meinten und darin entweder einen Mangel des Gedichtes erblickten, oder dadurch abzuhelfen suchten, daß sie bald die betreffenden Worte dem Zophar in den Mund legten, bald sie als bloße Wiederholung der Worte der Freunde von Seiten Hiob's, ohne daß er denselben beigestimmt hätte, auffaßten. — Durch jene Schilderung begegnet aber Hiob zugleich dem Mißverständniß, als habe er eine völlige Umkehrung der göttlichen Weltordnung behaupten wollen, was allerdings in seinen ersten leidenschaftlichen Worten (9, 22 — 24) zu liegen schien, was er doch aber in den beiden letzten Reden, in denen er die der Weltanschauung der Freunde widersprechenden Erfahrungen hinstellte, keinesweges sagen wollte. Denn wenn er 21, 17 ausrief: „wie oft erlischt die Leuchte der Gottlosen?“ so war das bloß der Gegensatz gegen die Behauptung der Freunde, daß sie immer erlösche. Und selbst in dem noch stärker scheinenden Anfange des 24. Kap.: „warum sind bei dem Allmächtigen nicht Zeiten aufgehoben?“ konnte der billige Hörer nur die Beziehung auf die bestimmten einzelnen Fälle erkennen, welche gleich darauf angeführt werden. Das aber kann Hiob den Freunden mit Recht vorwerfen, daß sie da kein Räthsel anerkennen wollen, wo ein Räthsel vorhanden ist. Und so weis't er denn, ihre Vermessenheit strafend, in dem weitern Verlauf der Rede auf die göttliche Weisheit hin, welche der sonst das Verborgenste erkennende und erfassende Mensch nimmermehr erreichen könne, und zu welcher für ihn der einzige Zugang in der Furcht dessen

liege, welcher jene Weisheit allein besitze und in der Welt darstelle. Hierdurch erhalten seine eigene Vertheidigung und die Warnung gegen die Freunde, die er im Anfange dieser Rede ausgesprochen, ihre tiefste Begründung. Hiob spricht das Höchste, wozu er durch seine Kämpfe in der Erkenntniß göttlicher und menschlicher Dinge durchdrungen ist, in herrlicher, hocherhabener Weise aus. Was ihm aber doch noch fehlte und wiefern er das von ihm Erkannte nicht nach allen Seiten auf sich selbst anwendete, wird durch das Folgende klar. — Wir machen hier noch besonders auf die kunstvolle strophische Ausführung dieser Rede aufmerksam, indem immer die zwei sich auf einander beziehenden Strophen, nämlich die erste und zweite, die dritte und vierte sich auch in der Untertheilung der Glieder genau entsprechen, während die das Ganze kräftig zusammenschließende Endstrophe kürzer gefaßt ist.

V. 1. Und weiter erhob Hiob seinen Spruch. מָשָׁל die bilderreiche sprüchwörtliche Redebezeichnung steht gewiß absichtlich hier und vor dem folgenden Abschnitt (K. 29, 1), um anzudeuten, daß Hiob, schon nicht mehr durch Antworten der Freunde unterbrochen, seine Rede wie einen feierlichen Weisheitsspruch sich ergießen lasse.

Erste Strophe V. 2—12.

Schema der Glieder: 6. 5. Die 6 zerfällt wieder in 3. 4, die 5 in 3. 2.

a) Ich werde bei Gott, so lange ich lebe, nichts Falsches von mir sagen, V. 2—4. — Ich werde bis an meinen Tod an meinem Recht festhalten, denn ich weiß, was der Ruchlose zu erwarten hat, V. 5—7. b) Der Gottlose hat ja im Tode und in der Noth keine Hoffnung, er kann sich des göttlichen Trostes nicht erfreuen, V. 8—10. — Ich aber muß euch selbst Gottes Wege zeigen, damit ihr nicht in Selbstvermessenheit euch schwer versündigt, V. 11. 12.

V. 2. So wahr Gott lebt, der mein Gericht mir versagt. Es ist bezeichnend für Hiob, daß er hier eben bei dem Gott schwört, über dessen hartes Verhalten gegen ihn, er zugleich so schwere Klage führt.

V. 3. So lange mein Odem noch in mir ist. כִּי steht wie sonst אִם לֹא bei Schwursätzen (vgl. Jerem. 22, 5; 49, 13). Hier steht es vor der Nebenbestimmung des Hauptgedankens, der erst V. 4 durch אִם wieder aufgenommen wird. עוֹד kann als Subst. sehr wohl mit כָּל verbunden werden, wörtl. das ganze Nochsein meines Odems in mir. Diese einfache und dem Sinne nach durchaus passende Construction hat schon Gersonides bemerkt und sie wurde durch Mercerus auch bei den christlichen Auslegern die herrschende, bis Schultens eine andere aufbrachte, indem er כִּי = etenim und den 3ten Vers als parenthetisch nahm. Eben so neuerdings Ewald, der dabei (was uns sehr hart erscheint) das כָּל zu נִשְׁמָתִי zog. Der Sinn wäre: ich fühle noch Kraft genug in mir, um mich den falschen Anschuldigungen zu widersetzen. Aber man sieht nicht ein, warum zu dem Nichtsagen der Unwahrheit gerade die volle Lebenskraft als nothwendig hervorgehoben

werden sollte. Viel kräftiger ist doch der Sinn: so lange noch ein Odemzug in mir ist, werde ich keine Unwahrheit sagen, womit auch das parallele „bis ich sterbe“ (V. 5) übereinstimmt. V. 4. So sollen meine Lippen kein Unrecht reden. Richtig fügt Gersonides erklärend hinzu: להודות לדבריכם „daß ich in eure Worte einstimmte“, nämlich in die Worte, mit welchen ihr mich fälschlich gewisser Vergehungen zeiht. Daran schließen sich die folgenden Verse erläuternd unmittelbar an. V. 5. Bis ich sterbe ist dem Sinne nach mit dem Folgenden zu verbinden, wovon es nur rhythmisch durch das Athnach getrennt ist. V. 6. Mein Herz schmäht keinen meiner Tage, wörtl. mein Herz schmäht nicht von meinen Tagen sc. einen, d. h. ich brauche mir wegen keiner meiner Tage Vorwürfe zu machen. Das מן steht partitive wie Ex. 16, 5; Dan. 11, 5. Andere nehmen es temporell, wie 38, 12, und erklären: ich schmähte Gott nicht, so lange ich lebe. Aber Gott konnte hier als Objekt schwerlich ausgelassen werden; auch wäre das „Schmähen Gottes“ als Bezeichnung der Schlechtigkeit überhaupt matt und unpassend. V. 7. Es ergehe meinem Feinde wie dem Ruchlosen, wörtl. es sei mein Feind wie ein Ruchloser. Dabei nahmen Viele das כ als כ veritatis, oder sie erklärten mit Nachmanides: diejenigen, welche mir in dieser Sache widerstreiten, also die Freunde, müssen als Ruchlose erscheinen. Aber das Einfachere scheint uns vielmehr, daß Hiob mit diesen Worten bloß den Abscheu ausdrücken will, mit welchem er stets das Böse betrachtet hat, indem er das Unheilvolle desselben nie verkannte und daher, wenn er seinen Feind verwünschen wollte, diesem nichts Schlimmeres wünschen könnte, als daß er ein Ruchloser sei. Gersonides: אמר זה לשנאתו העול והרשע „Er sagt dies aber in Beziehung auf seinen Haß gegen Unrecht und Frevel“. So schließt sich allein der folgende Vers auf natürliche Weise an. Daß übrigens die Verwünschung des Feindes bloß hypothetisch gedacht und keineswegs als etwas sich von selbst Verstehendes, sittlich Berechtigtes hingestellt werde, geht aus Kap. 31, 29. 30 hervor.

V. 8. Wenn nun abschneidet, wenn hinwegnimmt Gott sein Leben. נפשו ist auch zu יבצע zu ergänzen. Eben darum ist auch in ישל die Bedeutung des שלה = herausziehen (vgl. das Bild der Scheide vom Leibe Dan. 5, 17) ganz passend, und die sonst scharfsinnige Vermuthung Schnurrer's, daß es aus ישאל zusammengezogen sei (vgl. das arab. يَسَل für يَسأل, חמה für חמאה 29, 6, שלתך 1 Sam. 1, 17 für שאלתך) überflüssig. Uebrigens ist hier vielleicht eine leise Zurückdeutung nicht zu verkennen auf die für den Frommen selbst im Tode noch vorhandene Hoffnung, welche Hiob im 19. K. ausgesprochen hat. V. 9 wendet sich von der äußersten Noth des Todes zu der Noth und Bedrängniß überhaupt.

V. 10 blickt auf das ganze Leben hin, dessen Glück doch nur darin bestehen kann, daß der Mensch immerfort sich fröhlich zu Gott hinwenden kann. In allen diesen Beziehungen also hat Hiob das schlimme Loos des Frevlers

wohl erkannt. V. 11. Ich will euch Gottes Finger weisen. Wir haben in der Uebersetzung dieses im Deutschen verständlichere Bild vorgezogen, denn יד soll hier im weitesten Sinne die in den menschlichen Geschicken sich erweisende Hand Gottes bezeichnen. אורה ist mit ב construirt wie Ps. 25, 8; 32, 8. — Was der Allmächtige im Sinn hat. Die innere Seite des vorhergehenden parallelen יד אל. Gewöhnlich verbindet man diesen und den folgenden Vers eng mit der zweiten Strophe, als werde hier einfach die folgende Schilderung des Unterganges der Frevler eingeleitet, durch welche Hiob die der Freunde zu überbieten versuche, durch welche er zeigen wolle, daß er die vorliegende Sache eben so gut und noch besser verstehe als sie selbst. In dem למה זה הבל תהבלו in V. 12 soll dann nur ein tadelnder Seitenblick auf die falschen Folgerungen liegen, welche sie aus dem an und für sich richtigen Satze gezogen haben. Aber dabei begreift man nicht, wie einerseits Hiob mit einem solchen Nachdruck etwas als neue Lehre für die Freunde hinstellen kann, was doch, eingestandner Maaßen, nichts anderes als das oft genug von ihnen Wiederholte ist; und wie andererseits durch den bloßen wiederholten Satz der Freunde die Frage begründet werden soll, warum sie in Beziehung auf das Urtheil über den Leidenden so Eitles vorbringen (הבל יהבלו), während jenes doch aus der Anwendung desselben Satzes hervorgegangen ist. Uns scheint vielmehr für das Verständniß dieser Stelle Jarchi das allein Richtige angedeutet zu haben, indem er den von Hiob wiederholten Satz von dem Untergange der Frevler als Warnung für die Freunde selbst auffaßt. Wir haben hier eine weitere Ausführung des schon 19, 29 angedeuteten Gedankens. Bei dieser neuen Anwendung des in den vorhergehenden 3 Versen Enthaltenen kann Hiob mit Recht sagen: ich will euch auf Gottes Finger hinweisen; ich muß euch daran erinnern, daß euch selbst die strafende Hand droht, von welcher ihr so viele Worte gemacht habt. V. 12. Sieh, ihr alle habt es geschaut. Bei unserer Auffassung liegt in diesen Worten ein großer Nachdruck: ihr selbst habt behauptet, die strafende Hand Gottes wie durch besondre Offenbarung geschaut und in dem Lauf der Dinge überall wahrgenommen zu haben (vgl. חזיתי 15, 17) und nun fürchtet ihr euch nicht, durch ein schreiendes Unrecht gegen mich sie über euch selbst herbeizurufen. Treffend schließt so die Strophe mit den Worten: warum seid ihr denn so gar nichtig? הבל steht als Abstract. verstärkend beim Verb. nach dem im Griechischen besonders gewöhnlichen, aber auch im Hebräischen öfters vorkommenden Sprachgebrauch. Das Verb. הבל nehmen hier die meisten Ausleger in der Bedeutung: Eitles denken oder reden. Es steht aber sonst überall in einem sehr nachdrücklichen Sinne = nichtig sein, indem man etwas Nichtigem, insbesondere dem Götzendienst anhängt, vgl. 2 Kön. 17, 15; Jer. 2, 5; vom Raube Ps. 62, 11; das Hiphil von der Verführung zum Götzendienst Jer. 23, 16. Also der Sinn: wenn ihr die Strafe des Frevels kennt, wie könnt ihr denn selbst so schwer freveln?

Zweite Strophe V. 13—23.

Schema der Glieder: 6. 5. Die 6 zerfällt in 3. 3, die 5 in 3. 2.

a) Das ruchlose Geschlecht geht gänzlich unter, V. 13—15. — Seine Schätze fallen dem Gerechten zu; sein Haus wird zu nichte, V. 16—18. b) Er selbst geht plötzlich zu Grunde, V. 19—21. — Gott selbst verfolgt ihn und der allgemeine Spott trifft ihn, V. 22. 23.

Der Zusammenhang mit dem Vorhergehenden ist bei V. 11 erläutert. Die beiden Hauptglieder der Strophe unterscheiden sich so, daß der Blick in dem ersten auf die Güter des Frevlers, in dem zweiten auf seinen eigenen Ausgang gerichtet wird.

V. 15. Die ihm übrig blieben, nämlich die durch Schwert und Hunger (V. 14) Verschonten. — Werden von der Pest begraben. מות ist die tödtliche Krankheit, die Pest, die hier personificirt ist und wie Jerem. 15, 2; 18, 21 neben Hunger und Schwert steht. Eben so das chald. מותא (im Targum zu 2 Sam. 24, 13 für das hebr. דבר) und das griech. θάνατος Apocal. 18, 3; auch der „schwarze Tod" des Mittelalters ist zu vergleichen. — Und seine Wittwen beweinen sie nicht (wörtlich aufgenommen Ps. 78, 64). Sie stellen keine Todtenklage an, d. h. jene Söhne des Frevlers werden nicht feierlich bestattet. Das Suffixum in אלמנתיו geht wohl nicht individualisirend auf jeden einzelnen der שרידים, denn dann würde man statt אלמנות den Singular erwarten, sondern die Wittwen der Söhne des Frevlers werden, als ihm, dem Stammhaupte angehörig, seine Wittwen genannt. V. 16. Kleider. Darin bestand ein Hauptreichthum der Orientalen, wie von dem arabischen Dichter Bokhteri erzählt wird, daß er hundert ganze Anzüge, zweihundert Hemden, fünfhundert Turbane hinterließ. Siehe Rosenmüller, altes und neues Morgenland 3. B. S. 346. V. 18. Er baut, wie Mottenfraß, sein Haus. Das כ bezeichnet auch hier die Vergleichung ganz im allgemeinen. Schwerlich soll das Haus des Frevlers mit der leicht zerriebenen Motte selbst verglichen werden. — Wie eine Hütte, die der Wächter sich macht, die also nur für eine kurze Zeit, nämlich während die Früchte im Felde oder im Weinberge reifen, berechnet ist. V. 19. Der Reiche legt sich hin und wird nicht bestattet; kaum thut er die Augen auf und er ist nicht mehr. Die Erklärung des ersten Versgliedes muß sich auf die des zweiten gründen, welche, unserer Meinung nach, völlig unzweifelhaft ist. Manche haben zwar das Suffixum in איננו auf den vorher erwähnten Reichthum des Frevlers bezogen, aber dies ist an und für sich hart und giebt einen schwachen Sinn. Heißt aber das zweite Glied soviel als: „in diesem Augenblick schaut er noch um sich, im andern ist er nicht mehr", so sind auch bei dem ersten Gliede alle Erklärungen ausgeschlossen, welche nicht einen mit jenem Gedanken nahe zusammenhängenden Sinn geben. Man könnte nun mit der LXX und Peschito יאסף punktiren, oder geradezu mit einigen Codd. יוסיף lesen, so daß der Sinn wäre: er legt sich nieder und

dann nicht mehr, d. h. er legt sich zum letzten Male nieder. Aber soll dies gemeint sein, daß er sich zum Schlaf niederlegt und auf dem Lager vom Verderben ereilt wird, so würden wir in dem parallelen Gliede eine Verdeutlichung dieses Bildes erwarten. Eine solche würden wir in demselben erblicken können, wenn wir erklärten: er schlägt, von dem in nächtlicher Ruhe ihn überfallenden Feinde aufgeschreckt, die Augen auf und ist in dem nächsten Moment schon nicht mehr. Einfacher scheint es uns jedoch, das יאסף wie Genes. 49, 33 (vgl יקפצו Hiob 24, 24) vom Begräbniß zu verstehen. Es wird also in dieser Schilderung des Unterganges des Gottlosen gleich der stärkste Zug vorangestellt: Er stirbt und nicht einmal ein ehrenvolles Begräbniß wird ihm zu Theil. Von diesem Ende wird dann zurückgeblickt, erst auf den zunächst vorhergehenden Moment (im 2ten Versgliede), dann auf alle die schweren Verhängnisse, die jenen schrecklichen Ausgang herbeiführen (V. 20. 21). V. 20. Schrecknisse erreichen ihn wie Fluthen, etwa wie Gießbäche, die mit unerwarteter Schnelligkeit anschwellend, die Anwohner überraschen. V. 22. Gott zielt auf ihn, wörtl. er wirft auf ihn, nämlich seine Pfeile. Gott selbst ist es, der jenen plötzlichen und schrecklichen Untergang über ihn verhängt V. 23. Man klatscht über ihn in die Hände. Die Menschen freuen sich, daß er endlich dem verdienten Schicksal erlegen ist. So ist der Frevler von Gott und Menschen verlassen. Die Suffixa in עלימו und כפימו sind Singularia. — Man zischt hinter ihm her, wörtl. man zischt über ihn von seinem Orte aus, d. h. von dem Orte, wo man eben steht.

Dritte Strophe Kap. 28 V. 1—11.

Schema der Glieder: 3. 5. 3. Die 5 zerfällt wieder in 1. 2. 2.

a) Alle Metalle weiß der Mensch zu finden und sie in dunkler Tiefe aufzuspüren, V. 1—3. b) Von der Hütte aus bricht er den Fahrschacht und steigt mit Lebensgefahr hinab, V. 4, in den oben Getreide hervorbringenden und unten mit Feuer durchwühlten Schooß der Erde, zu der Stätte des kostbaren Gesteins, V. 5. 6; auf einem Pfade, den kein Vogel erspäht und kein Raubthier zu betreten wagt, V. 7. 8. c) Dort unten wühlt er die Berge um, dringt in gespaltenen Gängen zu dem kostbaren Gestein hindurch und führt dasselbe durch wohl verstopfte Stollen hinaus an's Tageslicht, V. 9—11.

Es ist klar, daß die vorliegende Stelle von eigener Anschauung des Bergbaus zeugt. Wo diese wahrscheinlich dem Dichter zu Theil geworden sei, ist im 5. Kap. der Einleitung gezeigt worden. Die ältern jüdischen und christlichen Ausleger tappten hier in völliger Finsterniß umher, weil sie die gemeinsame Beziehung aller einzelnen Züge auf den Bergbau und auf die durch des Menschen Kunst und Kühnheit an das Tageslicht geförderten Schätze der Erde nicht erkannten. Noch Mercerus widersetzt sich denjenigen Auslegern, die schon zu seiner Zeit wenigstens die Mehrheit der einzelnen Züge von dem Bergbau deuteten. Consequent und mit ziemlichem Glück hat, so viel wir wissen, zuerst Coccejus jene Beziehung durchgeführt, in der

Freude, worüber er freilich zu früh ausruft: „nihil facilius hac pericopa", während es doch noch vieler Bemühungen der beiden folgenden Jahrhunderte bedurft hat, um die Einzelnheiten der Schilderung zu einiger Gewißheit zu bringen, und immer noch manches zu thun übrig bleibt. — Was den Zusammenhang mit dem Vorhergehenden anbetrifft, so haben Einige die unmittelbare Andeutung desselben durch das כִּי in V. 1 geleugnet, indem sie dasselbe affirmativ in der Bedeutung: „wahrlich" faßten, was aber hier, da man eine Anknüpfung erwartet, völlig unhaltbar ist. Ewald ergänzt den Zusammenhang auf folgende Weise: „denn, wie auch manches im göttlichen Geschick dunkel sein mag, z. B. das Leiden des Frommen, so läßt sich doch der wahrhaft Fromme dadurch in seiner Treue und Festigkeit nicht wankend machen, da er der allgemeinen Wahrheit gewiß ist, daß der Mensch, unfähig die höchste reinste Weisheit irgendwie auf einmal zu finden, vielmehr von der Schöpfung an dazu berufen ist, in der Anerkennung der höchsten göttlichen Weisheit oder in der Furcht Gottes seine eigene ihm beschiedene Weisheit wirken zu lassen". Dabei wird der Anschließungspunkt in dem freilich sehr entfernten 6ten Verse des vorhergehenden Kap. gesucht. Hirzel findet diesen im 12ten Verse desselben Kap.: „warum hegt ihr denn aber so eitelen Wahn in Beziehung auf meine Person? denn wohl vermag des Menschen Scharfsinn und Mühe die verborgendsten Dinge an's Licht zu bringen — dieser Gedanke wird an dem Beispiele des Bergbaues anschaulich gemacht bis V. 11 — aber in die Tiefen der göttlichen Weisheit dringt kein menschlicher Blick". Aber dies ist bei der von Ewald und Hirzel angenommenen Auffassung der Verse 27, 11—23 im höchsten Grade gezwungen; denn wenn darnach das zweite Versglied von V. 12 jenen ganzen Abschnitt durch einen Seitenblick unterbrach, wie sollte sich dann eben an jenen Seitenblick der eigentliche Haupttheil unserer ganzen Rede im 28. Kap. anlehnen können? Anders stellt sich die Sache bei unserer oben dargestellten Auffassung des Zusammenhanges zwischen der ersten und zweiten Strophe. Dabei lag ja nämlich in 27, 11. 12 derselbe Gedanke zu Grunde, wie 27, 5 ff., nämlich der, daß die Anerkennung eines unauflösbaren Räthsels den Hiob in seiner Gottesfurcht und seinem gerechten Wandel erhalte, und daß dieselbe auch von den Freunden gefördert werde, welche, wenn sie sie verweigern und daher über Hiob ungerecht aburtheilen, sich selbst die von ihnen so oft verkündete Strafe des Frevlers zuziehen. An diesen Gedanken nun, an welchen, wie wir sahen, auch die zweite Strophe sich eng anschloß und welcher nach unserer Auffassung den eigentlichen Mittelpunkt des ganzen 27. Kap. bildete, wird Alles, was im 28. folgt, ganz passend durch das begründende „denn" angeknüpft.

V. 1. Seinen Fundort, wörtl. Ausgangsort. Damit parallel ist das folgende: seine Stätte. — Das Gold, das man läutert. Dies nehmen wir eben so, wie den entsprechenden Zug im zweiten Gliede des folgenden Verses als bloße Ausmalung: das Gold, das man in den

Bergwerken förderte, war ja allemal ein erst zu läuterndes. Diese Beziehung scheint uns natürlicher, als mit Ewald an einen absichtlich hervorgehobenen Gegensatz gegen Flußgold und Goldsand zu denken. V. 2. Das Eisen holt man aus der Erde. עפר bezeichnet hier den Erdboden überhaupt. — Das Gestein, das zu Kupfer man schmelzt. Gewöhnlich erklärt man: das Gestein schmelzt man zu Kupfer; aber dem Parallelismus des ersten Verses und besonders dem ganzen Zusammenhang unsrer Strophe scheint es uns einzig gemäß zu אבן das יקח zu ergänzen und die folgenden Worte als abgekürzten Relativsatz zu nehmen. Denn der einzige Hauptgegenstand der ganzen Strophe ist ja die Kunst und die Kraft, mit welcher der Mensch das Metallerz aus der verborgnen Tiefe zu holen versteht: das Schmelzen und Läutern des Metalls kann nur ganz nebenbei erwähnt werden. Es würde aber zu einem Hauptgegenstande, wenn man übersetzt: das Gestein schmelzt man zu Kupfer (vgl. die Bemerkung zum Schluß des 11. Verses). V. 3. Ein Ende macht man der Finsterniß. Der Schluß des Verses zeigt, daß nicht etwa von dem Hineinfallen des Tageslichts in die ausgehauenen Felsenhöhlungen die Rede ist, sondern davon, daß der Bergmann mit seiner Lampe die Tiefe erleuchtet. Die Bergmanns-Lampe wurde nach Diodor's Schilderung von den Alten nicht vor der Brust, sondern vor der Stirn getragen. — Ganz genau durchforscht man. לכל תכלית = עד תכלית 26, 10. הוא bezieht sich auf das unbestimmte Subjekt in שם zurück. — Das Gestein des tiefsten Dunkels, wörtl. das Gestein der Mitternacht und des Todesschattens, was wir der hier nöthigen Kürze wegen durch die in der Uebersetzung stehenden Worte ersetzt haben. Die Worte sind das Objekt zu dem vorhergehenden Verbum, von dem sie nur rhythmisch geschieden sind. Anschaulich malt dieser Vers aus, wie der Bergmann in der Tiefe alles Gestein mit seiner Lampe beleuchtet und auf das genaueste untersucht, um das Werthvolle auszuscheiden. V. 4. Den Schacht bricht man von der Hütte aus. נחל scheint unzweifelhaft der bergmännische Ausdruck für den Fahrschacht zu sein, auf welchen sogleich die Schilderung des in tiefer Einsamkeit Schwebenden hinweis't. נחלים konnte man Schachte um so eher nennen, als diese ja bis zu der allerneuesten Zeit nicht in völlig senkrechter, sondern in schräger Richtung angelegt wurden und zwar im hohen Alterthum aller Wahrscheinlichkeit nach, ähnlich wie die Schachte der unterirdischen ägyptischen Grabbauten, unter noch weniger steilem Winkel als in neuerer Zeit. מעם גר wörtl. von bei dem als Fremdling Wohnenden aus. גר erklären wir von dem in der Einsamkeit gleichsam als Fremdling wohnenden Bergmann. Der Eindruck der in der Nähe des Schachtes einsam stehenden Bergmannswohnung wird dadurch treffend wiedergegeben; wir haben daher verdeutlichend übersetzt „von der Hütte aus". Das einsame Wohnen ist ja in den meisten Fällen für den Bergmann charakteristisch; auch bei den uralten ägyptischen Bergbau Kolonien der sinaitischen Halbinsel, die der Dichter

des Hiob, wie wir in der Einleitung bemerkten, wahrscheinlich gesehen hat, standen die Bergmannshütten gewiß da, wo man noch die Spuren der bergmännischen Arbeit sieht, und in hinreichender Entfernung von der prächtigen geräuschvollen ägyptischen Pflanzstadt mit dem Tempel der Hathor. Ewald versteht unter גר den Wanderer, welcher sorglos über den Bergen dahingeht, und auf die Köpfe der Bergleute tritt, während die unten in der gefährlichen Tiefe Schwebenden von Allem, was über ihren Köpfen vorgeht, nichts wissen. Aber diese Erklärung, obgleich der Parallelismus des folgenden מני־רגל und מאנוש dafür zu sprechen scheinen könnte, wird doch unmöglich durch die Erwägung, daß es völlig unpassend wäre, wenn das Brechen des Schachtes als von den Füßen des Wanderers ausgehend, gedacht wurde, da dieser jene Wildniß erst dann betritt, wenn der Schacht längst gebrochen ist und die Bergleute schon in der gefahrvollen Tiefe schweben. Zu erwähnen ist noch Reimarus' Erklärung, welcher das פרץ intransitiv von dem Durchbrechen des Wassers und unter נחל einen an des Bergmanns Seite hervorbrechenden, seine Arbeit hindernden Strom verstand; so auch Umbreit. Aber dabei wäre das עם in dem מעם גר nicht bloß überflüssig, sondern unpassend, da ja jenes wilde Wasser nicht von dem Bergmann ausginge, sondern auf ihn eindränge; auch scheint uns die Bezeichnung des Bergmanns, als eines im Innern der Erde pilgernden Fremdlings, zu künstlich, und von vornherein wahrscheinlich ist es, daß bei der Schilderung der kühn in die Tiefe sich herablassenden Bergleute des Fahrschachtes Erwähnung gethan wird. Die verschiedenen versuchten Erklärungen des גר aus dem Arab. haben die meisten neueren Ausleger mit Recht aufgegeben; doch nehmen es noch Gesenius und de Wette als gleichbedeutend mit arab. جَرٌّ = Fuß des Berges, was schon deshalb zu verwerfen ist, weil die Alten ihre Bergwerke fast durchgehend nicht am Fuße des Berges, sondern in einiger Höhe anlegten. — Wie vergessen da, wohin kein Fuß tritt, wörtl. die Vergessenen fern von dem Fuß, nämlich von dem Fuß der oben wandernden Menschen; Bezeichnung der schauerlichen Einsamkeit der Tiefe. So ist das מני־רגל genau parallel mit dem מאנוש des folgenden Gliedes. Hierdurch, sowie durch die größere Leichtigkeit des Ausdrucks erhält diese Erklärung den Vorzug vor der anderen: „die von ihrem eigenen Fuße Vergessenen, d. h. Verlassenen", insofern sie ohne Hülfe des Fußes sich an Seilen herablassen müssen. הנשכחים kann ferner entweder Apposition zu dem collectiv gedachten Subjekt von פרץ, oder Subjekt des folgenden דלו und נעו sein. Für Letzteres entscheidet, daß offenbar in unserem Verse zwei verschiedene Handlungen geschildert werden, nämlich einmal das Brechen des neuen Schachtes und sodann das Befahren des schon vollendeten. — Schweben, fern von Menschen schwanken sie. Die masorethische rhythmische Scheidung des דלו von dem Vorhergehenden und dem Nachfolgenden ist höchst nachdrucksvoll. דלו bezeichnet das Sichhinablassen, נעו die schwankende un-

gewisse Bewegung. V. 5. In der Erde, daraus das Brot kommt und die drunten mit Feuer man durchwühlt. Gewöhnlich nimmt man das ארץ als Casus absol., wodurch unser Vers als eine für sich ausgesprochene, und zwar, wie ein Erklärer sich ausdrückt, „sentimentale“ Betrachtung erscheint, die nach unserem Gefühle die ganze Schilderung auf eine unangenehme Weise unterbrechen würde. Schon Pareau erkannte den Parallelismus der im Anfange der drei aufeinander folgenden Verse 5—7 stehenden Wörter ארץ, מקום und נתיב und faßte sie mit Recht als Accusativi locales, nur daß er mit Unrecht ein nicht im Texte stehendes Wort, wie יבואו dazu ergänzte: „sie dringen in die Erde — zu der Stätte — auf dem Stege u. s. w.“, während vielmehr die 3 genannten Wörter unmittelbar mit דלו und נעו in V. 4 zu verbinden sind. ארץ kommt zwar einige Mal als Mascul. vor, doch ist das נהפך wegen des unmittelbar daneben stehenden תחתיה nicht so, sondern vielmehr neutrisch und imperf. zu erklären. Statt כמו אש ist aller Wahrscheinlichkeit nach mit der Vulgata und einigen Manuscripten במו אש zu lesen, so daß die Worte auf das schon im Alterthum bekannte und in der That leicht als zweckmäßig zu erfindende Feuersetzen gehen, wobei das Gestein behufs der leichteren Bearbeitung erst glühend gemacht und dann mit Essig oder Wasser besprengt wird. So vermuthete auch Veltheim, der nach Lesung der Uebersetzung von D. Michaelis „als mit Feuer“ diesen fragte, ob das „als“ im Grundtexte stehe (siehe Michaelis, orientalische Bibl. XXIII S. 7 ff.). Bei der Lesart כמו אש wäre das כ ähnlich wie in כעש 27, 18 als ganz allgemeines Vergleichungswort zu fassen, wörtl. dem Feuer gemäß, das wäre hier = wie mit Feuer, wobei man mit einigen Auslegern an das im Innern der Erde wühlende vulkanische Feuer denken müßte, eine Beziehung, die doch in der That hier sehr ferne liegt. Abgeschmakt ist die Erklärung: „die Zerstörung ist so groß wie nur immer eine durch Feuer etwa in einer Stadt angerichtete Zerstörung sein kann“. Der Sinn des Gegensatzes der beiden Versglieder scheint uns keineswegs jener „sentimentale“ zu sein, daß man der Mutter Erde, während sie dem Menschen die Fülle der Früchte darreiche, undankbar die Eingeweide durchwühle, eine Anschauung, für welche man mehrere parallele Stellen aus alten Schriftstellern beigebracht hat, die aber hier ein Parergon wäre. Es soll vielmehr nur das Wunderbare hervorgehoben werden, daß tief unter den Getreidefeldern, die neben der Hütte des Bergmanns dem menschlichen Fleiß ihren Ertrag geben, die menschliche Thätigkeit andere seltsamere Schätze der Erde abringt. V. 6. An der Stätte, wo Saphir ihre Steine sind. מקום steht nach dem im vorigen Verse Bemerkten parallel mit ארץ; der Stat. constr. wie häufig vor dem abgekürzten Relativsatz. Das Suffix in אבניה ist auf das vorhergehende ארץ zu beziehen. Die Unhaltbarkeit anderer Verbindungen ergiebt sich aus der bei dem vorhergehenden Verse erwiesenen Construction der Verse 5—7. — Wo Goldstufen sich finden wörtl. welche Goldstufen hat. Das לו geht auf מקום zurück; es

auf den Menschen zu beziehen, wäre völlig unnatürlich. Möglich wäre es dagegen, das zweite Versglied als nähere Bestimmung des ספיר zu fassen, wenn man unter diesem mit mehrern Neuern den sogenannten Lasurstein, den lapis lazuli der Alten, versteht, welcher von diesen auf der einen Seite mit dem ächten Saphir, auf der andern Seite mit dem Kupfer-Lasur oder Lasur-Erz (dem lapis armenicus der Alten) verwechselt wurde (vgl. Veltheim in der angeführten Stelle in Michaelis orientalischer Bibliothek). Die in diesen eingesprengte Eisenkiespunkte wurden von den Alten für Goldkörner gehalten, und eben diese wollte man in den עפרות זהב wiederfinden. Aber die Anwendung des letzteren Ausdrucks auf solchen Goldstaub ist doch sehr problematisch und überdies hat eine solche Nebenbestimmung zu ספיר, in einem Zustandssatz ausgedrückt, etwas Schleppendes. Dagegen ist die Uebertragung des Ausdrucks עפרות = Erdklumpen auf die Erzstufen sprachlich eben so leicht, als die Erwähnung des Goldes neben dem kostbaren Gestein (vgl. V. 16 f.) sachlich passend ist. V. 7. Auf dem Stege den der Aar nicht kennt u. s. w. Die Vögel werden hier als die scharfblickenden, die Raubthiere im folgenden Verse als die starken, sonst vor keiner Gefahr zurückbebenden genannt. V. 9. Nach dem Kiesel streckt man die Hand aus. Es wird nun die Thätigkeit der auf dem gefahrvollsten Wege in das Innere der Erde und zu deren verborgensten Schätzen durchgedrungenen Bergleute weiter geschildert. Sie wagen es, das härteste Gestein anzugreifen, vgl. Plinius H. N. 33, 4. In silice facilior exsistimatur opera. Est namque terra ex quodam argillae genere glareae mixta (candidam vocant) prope inexpugnabilis. Cuneis eam ferreis aggrediuntur, et iisdem malleis: nihilque durius putant, nisi quod inter omnia auri fama durissima est. Ebenso bieten zu dem zweiten Versgliede: man wühlt von der Wurzel die Berge um, die auf die angeführte Stelle folgenden Worte des Plinius eine passende Parallele dar: Peracto opere, cervices fornicum ab ultimo cedunt dantque signum ruinae, eamque solus intelligit in cacumine montis ejus pervigil. Hic voce ictuve repente operarios revocari jubet, pariterque ipse devolat. Mons fractus cadit in sese longo fragore, qui concipi humana mente non possit, et flatu incredibili. Spectant victores ruinam naturae. V. 10. Durch die Felsen spaltet man Stollen, wörtl. man spaltet Ströme. Dabei lag es nahe, an das sogenannte Wasserschroten zu denken, wovon Reimarus zuerst diese Stelle erklärt: „Er erschrotet Wasser in den Felsen und alsdann siehet sein Auge allerlei Kostbarkeiten. Eigentl. er spaltet Bäche heraus in den Felsen. Das nennen die Bergleute Wasser erschroten, wenn sie einen Gang oder Kluft erbrechen, woraus starke Wasser kommen. Solches Wasser weiß der Bergmann nicht allein zu anderem Nutzen anzuwenden, sondern es ist auch eine Anzeige vorhandener reicher Minen, gleich wie bei den Gängen und Klüften die meisten Wasser sind. Darum folget: alsdann sieht sein Auge allerlei Kostbarkeiten". Umbreit sieht hier, nach von Leonhard,

das sogenannte Wasserlosen. Doch ist es schon wegen der Parallele mit נחל, Vers 4, und mit dem gleichfolgenden נהרות vorzuziehen, mit Veltheim a. a. O. S. 15 an die Stellen zu denken, durch welche das in den Schachten sich sammelnde Grundwasser abgeführt wird, worauf man denn die so frei gemachten, in der Tiefe befindlichen Erze und Anbrüche beurtheilen und zu Tage fördern kann. Diese Art, durch immer unter einander getriebene Stollen die Bergwerke abzubauen, war nach Veltheim's Bemerkung die älteste. Möglich wäre es freilich auch, daß in der hebräischen Bergmannssprache יאורים die Strecken (in welchen das Erz gehauen wird) und נהרות die Stollen (durch die man das Wasser ableitet, aber auch häufig das Erz hinausführt) bedeutet hätte. Zu völliger Sicherheit ist hier bei den bisher vorliegenden Erklärungsmitteln nicht zu gelangen. V. 11. Daß sie nicht thränen, verstopft man die Gänge. Mit Unrecht führt hier noch Rosenmüller Reimarus Erklärung als möglich an, welcher übersetzt: „aus dem Thränen verbindet er Ströme" und diese Worte von dem sorgfältig aufgefangenen und zu den Wasserkästen und Kunsträdern zusammengeleiteten, träufelnden Wasser versteht. Er meint, es werde auf den Gebrauch dieses Wassers zum Waschen der gepochten Erze in einem Schlämmgraben hingezielt, daher es gleich darauf heiße: und bringet also das Verborgene an's Licht. Aber die Erklärung des חבש von dem Verbinden mehrerer Wasser zu einem Strome, auf welcher die ganze Ansicht beruht, ist ja sprachlich völlig unmöglich, da חבש nur von dem Verbinden, d. h. Zubinden, von Wunden vorkommt. Mit Recht erinnerte dagegen Veltheim an die Verstopfung des träufelnden Wassers in den Stollen, deren Sohlen genau verschlämmt und gedichtet werden müssen, damit sie die gefangenen Wasser ganz aus der Grube abführen können und dieselben nicht durch Klüfte dem tiefern Band (d. h. den unter dem Stollen liegenden Grubenwerken) zufallen lassen; so kann der Bergmann immer weiter in die Tiefe gehen. — Das Verborgenste bringt man an's Licht. Der Grundgedanke unserer ganzen Strophe, auf den es bei dem Gegensatze gegen die folgende vorzugsweise ankommt, bildet hier nachdrücklich den Schluß derselben.

Vierte Strophe V. 12—22.

Schema der Glieder: 3. 5. 3. wie bei der vorigen Strophe. Die Untertheilung der 5 ist hier weniger sicher zu erkennen, doch macht der neue Anfang in V. 18 die Theilung in 3. 2 wenigstens wahrscheinlich.

a) Die Weisheit dagegen vermag der Mensch weder im Lande der Lebendigen, noch in der Tiefe des Meeres zu finden, V. 12—14. b) Mit allen seinen Schätzen kann er sie nicht erkaufen, V. 15—19. c) Kein lebendiges Wesen sieht sie, nur die Unterwelt hat ein Gerücht von ihr vernommen, V. 20—22.

Der schon im Gliederbau sich kundgebende genaue Parallelismus mit der vorhergehenden Strophe zeigt sich auch noch weiter im Einzelnen. Das תמצא in 12^a entspricht dem מוצא in 1^a; das מקום in 12^b dem מקום in 1^b; V. 13 entspricht in gewisser Weise dem V. 2, und noch genauer

V. 14 dem V. 3, denn die Tiefe der Erde, welche der Mensch erleuchtet und wegen ihrer Schätze mit Erfolg durchspürt, steht im Gegensatze gegen die Tiefe der Fluth, bei welcher er eben so wie auf der bewohnten Erde vergeblich die Weisheit sucht. Die V. 15—19 aufgezählten Schätze weisen ja auch insofern auf die erste Strophe zurück, insofern diese die Art schilderte, wie die meisten derselben von dem Menschen aus der verborgensten Tiefe hervorgeholt wurden, während er jetzt mit ihnen die freilich noch tiefer verborgene Weisheit nicht zu erkaufen vermag. In V. 20 ist insofern eine Rückbeziehung auf V. 9 nicht zu verkennen, als die Rathlosigkeit, in welcher der Mensch die Stätte göttlicher Weisheit zu entdecken verzweifelt, einen schneidenden Kontrast gegen die Klugheit bildet, mit welcher derselbe an das in der Tiefe der Erde aufgespürte härteste Gestein kühn die Hände legt. Das נעלמה מעיני כל חי V. 21 weis't offenbar absichtlich zurück auf das כל יקר ראתה עינו V. 10. Endlich liegt auch eine tiefe Ironie in dem Gegensatze der Schlußverse der beiden Strophen. V. 11 heißt es: das Verborgenste bringt der Mensch an's Licht, V. 22: der Unterwelt selbst ist die göttliche Weisheit verborgen. Zwar weiß sie mehr als alles Lebendige davon, sie hat wenigstens ein Gerücht von ihr vernommen; (und an die Bedeutsamkeit eben dieses merkwürdigen Zuges wurde schon in der allgemeinen Einleitung erinnert) aber dennoch hat der Mensch dort unten nicht eine klare Anschauung, sondern nur eine ferne Kunde von der göttlichen Weisheit zu erwarten.

V. 12. Aber die Weisheit, wo wird sie gefunden. ו ist hier Bezeichnung des Gegensatzes. Ueber die Personification der göttlichen Weisheit vgl. die Bemerkungen zu 15, 7. 8 und das 4. Kapitel der Einleitung. V. 13 und 14 ist die Erde im Unterschiede von dem Himmel und der Unterwelt in das Land der Lebendigen, d. h. das bewohnte Festland und in das Meer getheilt. V. 15. Gold. סגור erklärt sich hinlänglich aus der hebräischen und aramäischen Bedeutung des סגר nämlich = eingeschlossenes, im Schatz aufbewahrtes Gold. Die schon im Targum gegebene Erklärung: „geläutertes Gold", wobei J. H. Michaelis das arab. سجر = sieden, kochen vergleicht, scheint uns weniger begründet. V. 16. Ophyr-Gold – Onyx und Saphir. Wenn bei dieser Zusammenstellung nach Analogie des folgenden Verses an goldene mit Edelsteinen ausgelegte Kleinodien und Geräthe zu denken ist, so schließen sich diese beiden Verse im Unterschiede von dem vorhergehenden und den beiden folgenden näher zusammen und es findet dann dieselbe Untertheilung der 5. wie in der ersten Strophe statt. V. 17. Gold und Glas. Da die Krystalle im folgenden Verse erwähnt werden, ist um so weniger Grund vorhanden, von der wahrscheinlichen Bedeutung des זכוכית = Glas abzugehen. Die Kostbarkeit des Glases in den ältesten Zeiten ist bekannt. Hier scheint uns die Zusammenstellung des Goldes und des Glases nach der Analogie der zweiten

Vershälfte mit höchster Wahrscheinlichkeit auf Schmucksachen oder Gefäße hinzuweisen, die aus Gold und Glas bereitet waren. V. 18. An Korallen und Krystalle darf man nicht denken, wörtl. es wird ihrer nicht gedacht, d. h. sie kommen nicht in Betracht, wenn es darauf ankommt, den Werth der Weisheit zu bestimmen. Die Erklärung des ראמות durch „rothe Korallen", nach der jüdischen Ueberlieferung, wird durch die Etymologie begünstigt. Sie kommen am rothen Meer an der idumäischen Küste vor. — Perlen. Daß diese unter dem פנינים zu verstehen sind, scheint uns Bochart (Hieroz. II, 5. 6) mit hinreichenden Gründen erwiesen zu haben. Die einzige sich dagegen erhebende Schwierigkeit, die besonders Gesenius geltend gemacht hat, ist das אדמו עצם מפנינים Klagel. 4, 7; aber nach dem was vorhergeht und folgt ist klar, daß אדם dort nicht „roth sein", sondern „glänzen" bedeute (man vgl. das latein. purpureus in der Bedeutung „glänzend"). V. 19. Mit reinem Gold. Neben den Krystallen, Perlen und Edelsteinen wird passend am Schluß noch einmal das Gold erwähnt. V. 21. Sie ist verhüllt. Das ו vor נעלמה schließt sich an die dem Gedanken nach in der vorhergehenden Frage liegende Negation an. — Vor den Vögeln des Himmels. Die Vögel werden hier wie V. 7 wohl nur wegen ihres scharfen Auges genannt, nicht wegen der besondern Klugheit, welche ihnen das Alterthum beilegt. V. 22. Die Hölle und der Tod, wörtl. der Untergang. אבדון hier wie 26[b] gleichbedeutend mit שאול.

Fünfte Strophe V. 23—28.

Schema der Glieder: 2. 2. 2.

a) Gott der Allsehende durchschaut auch die Weisheit, V. 23. 24. b) Als er einst den Mächten der Natur ihr Gesetz vorschrieb, V. 25 26, c) da offenbarte er seine Weisheit in der Schöpfung, zeichnete aber dem Menschen als einzigen Weg zu ihr die Gottesfurcht vor, V. 27. 28.

V. 24. Denn er sieht bis hin zu den Enden der Erde u. s. w., d. h. er ist der Allsehende, Allwissende, ihm ist also auch die ewige Weisheit nicht verborgen. V. 25. Da er dem Winde sein Gewicht gab. Das ל in לעשות ist Zeitbestimmung, wie in לבקר, לערב, so daß dieser Vers dem folgenden parallel ist. Andere nehmen jenes ל als Bezeichnung der Absicht, was aber sowohl nach dem Gedankengange dieser ganzen Strophe, als wegen der Verwandtschaft des Inhalts von V. 25 u. 26 unmöglich ist. V. 26. Als er dem Regen sein Gesetz gab. Daß nicht bloß an die Ordnung des Früh- und Spätregens, sondern auch an die Entstehung und Wirkungsweise des Regens zu denken ist, zeigt die zweite Vershälfte. V. 27. Da sah er sie und verkündete sie, stellte sie hin und durchschaute sie. Ueber die Bedeutsamkeit der einzelnen Züge dieses Verses vgl. das 4. Kap. der Einleitung. Dem ראה entspricht das חקר, dem ספר das הכין. Ganz verfehlt ist es, wenn

manche Ausleger das חקר davon deuten, daß Gott, nachdem er die Weisheit in der Welt eingesetzt, ihr ferneres Wirken prüfe, ob es auch mit seinem Willen übereinstimme. Verwerflich ist auch die nach einigen Manuscripten von Ewald aufgenommene Lesart הבינה nicht bloß, weil sie die leichtere ist, sondern weil sie zugleich einen bedeutsamen und kräftigen Zug aus der Schilderung entfernt. Alle alten Uebersetzungen haben übrigens die gewöhnliche Lesart. V. 28. Die Bedeutung dieses inhaltschweren Schlußverses ist durch die Einleitung hinlänglich klar, vgl. Prov. 1, 7. — Des Herrn Furcht — das Böse meiden, vgl. die Bemerkungen zu 1, 1 („gottesfürchtig und das Böse meidend").

Hiob's eilfte Rede.

Kap. 29—31.

Indem Hiob in der vorhergehenden Rede durch die Hinweisung auf die verborgene göttliche Weisheit den Punkt bezeichnet, dessen Festhaltung ihn selbst von den Ruchlosen, unter die ihn die Freunde gerechnet, unterscheide und dessen Verkennung diese selbst in die Gefahr zu freveln führe, hat er sich den Weg gebahnt, um zu der ihm als Sünde ausgelegten Klage zurückzukehren und das in seinem Schicksal vorliegende unauflösliche Räthsel noch einmal in seiner ganzen Größe hinzustellen. Dieses besteht ja eben darin, daß er, der wahrhaft Unschuldige, so übermäßig leiden muß, und so ist denn auch der nothwendige Inhalt dieser Schlußrede der, daß sowohl die Größe des Unglücks als die Reinheit seines Bewußtseins in der Ausführlichkeit und mit der besonnenen Vielseitigkeit dargelegt werden, welche sich für den Redenden, nachdem in ihm selbst während des Streites die höhern Seiten seines geistigen Lebens immer mehr hervorgedrängt, die Freunde aber mit ihrer anmaßenden Weisheit und ihren ungegründeten Beschuldigungen zum Schweigen gebracht sind, in aller Weise geziemen. Erst jetzt entfaltet Hiob, wozu er während des Streites einerseits nicht die Ruhe hatte, andererseits zu stolz war, die ganze Herrlichkeit seines frühern innern und äußern Wandels, in jenem bewunderungswürdigen 31. Kapitel, welches die Tiefe und den Reichthum des sittlichen Elementes im alten Bunde so unvergleichlich darstellt. Und jene Sehnsucht nach dem erscheinenden erlösenden Gott macht sich zwar nicht mehr in so wundersamen gewaltigen Ausbrüchen Luft, wie wir dies in den frühern Abschnitten gewahrten, aber sie schwebt als unverkennbarer geistiger Hauch über der ganzen, wehmüthig beredten Klage. Dagegen kommt der Dulder auch hier nicht dazu, die Schuld seiner frühern ungestümen Klage, seines Trotzes auf die eigene Gerechtigkeit als eine Schuld zu erkennen und sich mit unbedingt vertrauendem Gebet dem liebenden Gott in die Arme zu werfen. Ja jene seinem sittlich-religiösen Bewußtsein anklebenden Mängel schimmern, wenn auch schon in mehr unterdrückter Weise,

auch durch diesen Abschnitt hindurch, wie wir bei der Betrachtung des Einzelnen näher sehen werden. Und so erweis't sich denn derselbe als Gipfelpunkt und Zusammenfassung aller der wesentlichen Momente, die in Hiob's frühern Worten nach und nach hervorgetreten sind. Um so weniger können wir es billigen, wenn Ewald diese Rede, die recht eigentlich eine Schlußrede ist, von dem Vorhergehenden lostrennt und sie als ersten Abschnitt des dritten Haupttheiles des ganzen Buches bezeichnet, welchen er „die Lösung" überschrieben hat und sich in den drei Stufen: 1) dieser Rede, 2) der Erscheinung Jehova's und 3) der Erlösung und Verherrlichung Hiob's entfalten läßt. Ein neues wesentliches Moment der Lösung können wir hier gar nicht erblicken, denn die Lichtpunkte in Hiob's Bewußtsein, welche, damit er der göttlichen Erscheinung und Erlösung theilhaftig werden könne, allerdings nicht fehlen dürfen, sind ja dieser Rede keineswegs eigenthümlich, sondern offenbaren sich, wenn auch mehr zerstreut, in allen frühern Reden Hiob's. Ein solches Moment der Lösung würde man mit noch mehr Recht in Kap. 28 suchen können, dessen Gedanken consequent durchgeführt, Hiob zu der Erkenntniß auch des in ihm noch verborgenen Unrechts hätten führen können, wegen dessen nachher der erscheinende Gott ihm zurufen muß: wer ist's, der den Rathschluß verdunkelt? Vgl. das 3. Kap. der Einleitung. — Von den beiden oben genannten Hauptmomenten dieses Abschnitts, der Darstellung der Größe des Unglücks und der der Reinheit seines Bewußtseins, ist der erste sehr passend wieder in 2 Theile getheilt, indem die Schilderung des gegenwärtigen Leidens durch die des vorhergehenden Glückes eingeleitet wird, dessen plötzliche und schreckliche Störung das Gefühl des Jammers noch größer macht. So gliedert sich die ganze Rede in 3 leicht und natürlich auf einander folgenden Theilen: 1) das frühere Glück, Kap. 29; 2) das jetzige Unglück, Kap. 30; 3) das Bewußtsein der Unschuld, Kap. 31.

Erster Theil.

Schema der Strophen: 10. 9. 5.

1. Str. K. 29 V. 2—11. Wehmüthige Erinnerung an das Glück, die Ehre und das Ansehen, deren er früher genoß.
2. Str. V. 12—20. Dieses Ansehen gründete sich auf seinen für das Recht der Verfolgten stets bewiesenen Eifer, darum er auch glaubte, auf die Dauer seines Glücks rechnen zu können.
3. Str. V. 21—25. Zusammenfassung der beiden vorhergehenden Momente, indem er noch einmal die früher von ihm genossene Ehre schildert, doch so, daß er zugleich zeigt, wie diese auf das in ihn gesetzte Vertrauen der ihn Ehrenden gegründet war.

Es ist sehr sinnig von dem Dichter angelegt, daß schon durch diese Schilderung seines frühern Glückes Hiob unabsichtlich die Beschuldigungen seiner Freunde widerlegt, indem aus jener sich ein ganz anderes Bild von seinem frühern Leben ergiebt, als die letzteren vorauszusetzen sich erdreistet hatten. Wir erhalten das Bild eines reichen und hochangesehenen, aber

nur in der Verbreitung des Glückes und des Segens glücklichen Stammhauptes.

Erste Strophe V. 2—11.

Schema der Glieder: 5. 5. Die 5 zerfällt beidemal in 2. 3.

a) O, daß ich doch wäre wie früher, da ich durch Gottes Hut selbst in der Gefahr sicher wandeln konnte, V. 2. 3, da ich durch Gottes Freundschaft in der Mitte der Meinigen eines gesegneten Reichthums genoß, V. 4—6. b) Da mir, wenn ich unter dem Thore erschien, von Jung und Alt Ehre zu Theil wurde, V. 7. 8, ja, da dort selbst die Allervornehmsten vor mir mit Reden inne hielten und Alles mich glücklich pries, V. 9—11.

V. 3. Da seine Leuchte über meinem Haupte schien, wörtl. da sie leuchtete, seine Leuchte, über meinem Haupte. Andere, wie Mercerus, nehmen הלו für den abgekürzten Inf. Hiph. für בהחלו, „als er (Gott) seine Leuchte scheinen ließ“, aber eine solche Abkürzung ist ohne Analogie. — In seinem Licht durch's Dunkel ich wandelte. לאורו wörtl. gemäß seinem Lichte, אלך Fortsetzung des Infinitivsatzes durch das Verb. finit. חשך ist nicht als Objekt von הלך, sondern einfach als Accus. localis zu fassen. V. 4. Wie ich war in den Tagen meiner Reife. כאשר entspricht dem כ in כירחי קדם V. 2 und schließt sich wie dieses an מי יתנני an. So haben wir bei V. 4 einen neuen Ansatz des Gedankens, der sich zunächst mit dem 6ten V. wieder abschließt. Andere nehmen כאשר als Zeitartikel, so daß es parallel mit dem ב in dem vorhergehenden בהלו und dem folgenden בעוד , בסוד u. s. w. wäre. Doch scheint uns die Unterbrechung der Infinitive mit ב durch das כאשר absichtlich auf jene von uns angenommene Verbindung hinzuweisen. חרף, der Herbst, ist entweder Bild der Ernte, des reichen Besitzes, oder, nach Schultens, des reifen Manesalters, wie ὀπώρα, Pind. Isthm. 2, 7. 8; Neme 5, 10; Aesch. Suppl. 1005, 1022. Die letztere Auffassung ziehen wir vor, wobei wir mit Schultens zugleich die Beziehung auf die Zeit, in welcher man, nach der natürlichen Ordnung, die Früchte des Lebens erntet, darin erkennen. Die von Manchen nach Vorgang des Symmachus und der Vulgata angenommene Erklärung „diebus adolescentiae meae“ ist weder durch die Berufung auf den Herbst, als Anfang des bürgerlichen Jahres zu begründen (denn wer würde von dem bürgerlichen Jahre die Bilder der Jugend und des Alters entlehnen? es wäre so, als ob bei uns ein Dichter die Kindheit den Januar des Lebens nennen wollte), noch darf man dafür geltend machen, daß der Stamm in den Dialekten die Bedeutung der Schärfe hat und im Griech. schon das gleichbedeutende ἀκμή, wovon ἀκμαῖος = juvenis aetate florens auf die Jugendkraft übertragen ist (denn von solcher Anschauungsweise der einen Sprache darf man nicht ohne weiteres auf eine andre ganz verschiedne den Schluß machen). — Da Gottes Freundschaft über meinem Zelte wachte, wörtl. war. סוד der Kreis zusammensitzender, vertrauter Freunde, daher dann wahrscheinlich auch als Abstract = Freundschaft, Vertraulichkeit.

So erklärt auch Gersonides den Ausdruck durch חברת. Sonst müßte man dabei an Jehova im Kreise seiner vertrauten Engel denken, welche er zum Schutz der Frommen entbietet, was aber weniger natürlich erscheint. V. 5. Rings um mich her meine Knaben. Jarchi erklärt „meine Diener", aber man erwartet doch von vornherein hier eine Erwähnung der dem Hiob entrissenen Familie, vgl. Kap. 16, 7. V. 6. Da ich meine Schritte in Sahne badete, wenn ich nämlich über meine Felder und Wiesen ging, welche von Milch flossen; nach der häufigen bildlichen Redeweise, die auch im 2ten Versgliede wiederkehrt. חמה für חמאה vgl. die Bemerkungen zu 27, 8. V. 7. Wann ich hinausging zum Thore nach der Stadt, wörtl. zur Stadt hinauf, wie denn die meisten alten Städte auf Höhen erbaut waren. Das Thor ist das der Stadt, der gewöhnliche Versammlungsort. Darnach wohnte Hiob, wie auch im Prolog vorausgesetzt wird, auf dem Lande, stand aber als hochgeachteter Stammfürst mit der nahen Stadt, ähnlich wie Abraham mit Hebron, in einem engen Verhältniß; vgl. die Bemerkungen hierüber im 1. Kap. der Einleitung. Sachlich und sprachlich unwahrscheinlich ist die Erklärung Anderer, welche עלי קרת als nähere Bestimmung des שער fassen: „wenn ich hinausging zum Thore an der Stadt, d. h. zum Thore der Stadt", und darnach Hiob innerhalb der Stadt wohnen lassen. — Meinen Sitz. An beiden Seiten des Thorplatzes waren besondere Sitze für die Aeltesten und Richter aufgeschlagen. Was die Verbindung des ganzen Verses betrifft, so nehmen Manche das ב in בצאתי noch parallel mit den vorgehenden ב von V. 3—6, so daß unser Vers noch von V. 2 abhinge und der Infinitivsatz בצאתי im folgenden durch das Verb. finit. in ראוני, אבין u. s. w. fortgesetzt würde. Leichter und fließender ist es aber, mit Jarchi unsern Vers als Vordersatz zu den drei nachfolgenden zu nehmen. V. 9. Die vornehmsten Redner hielten mitten im Reden inne, wenn Hiob eintrat. V. 10 unterscheidet sich wohl so von dem vorhergehenden, daß durch das Verbergen der Stimme angedeutet wird, wie die bei Hiob's Eintritt Schweigenden auch fernerhin, so lange er anwesend war, aus Ehrfurcht nicht zu reden wagten. נחבאו ist nach dem bekannten Hebraismus auf das zweite Glied des Stat. constr. bezogen. V. 11. Denn. Das כי steht explicative. — Das Ohr, das mich hörte — das Auge, das mich sah, gehen beide auf die in der Volksversammlung Anwesenden, welche, wie sie den Hiob hörten und sahen, nach dem, was sie von ihm wußten, alsbald ihn glücklich priesen und ihm das rühmlichste Zeugniß gaben (zu תעידני vergl. das hellenische μαρτυρεῖν τινὶ Luc. 4, 22). Gezwungen scheint es uns, das כי mit Mercerus causal zu fassen, und das Hören und Sehen nicht als das gegenwärtige in der Volksversammlung, sondern als die früher von Hiob durch das Gerücht oder auch durch eigene Wahrnehmung gehabte Kunde zu nehmen, oder gar mit Ewald das Hören auf die frühere Kunde durch das Gerücht, das Sehen aber auf die Bestätigung desselben durch den gegenwärtigen Augenschein zu beziehen.

Zweite Strophe V. 12—20.

Schema der Glieder: 3. 3. 3.

a) Denn ich rettete und erfreute alle Gedrückten und erwies an ihnen meine Gerechtigkeit, V. 12—14. b) Ich erschien daher auch den Nothleidenden als die allernächste Stütze, während ich die Frevler vernichtete, V. 15—17. c) Darum glaubte ich auch die Fortdauer meines Glückes hoffen zu dürfen, V. 18—20.

V. 12. Denn. Erst im Folgenden wird nun der Grund jener allgemeinen Achtung angegeben. — Die Waise, die keinen Beistand hatte. ולא עזר ist Zustandssatz, so daß das לו auf יתום zurückgeht. Weniger wahrscheinlich nehmen es Andere als abgekürzten Relativsatz, coordinirt mit יתום: die Waise und den Beistandlosen. V. 13. Des Unterliegenden, wörtl. des Umkommenden, d. h. dessen, der schon im Begriff war umzukommen. V. 14. Ich zog Gerechtigkeit an wie ein Kleid, wörtl. und sie umkleidete mich. In dieser Weise ist zwar nur hier das Kleid Subjekt zu לבש, aber ein solcher Sprachgebrauch hat doch nichts Unnatürliches, während die andere Erklärung, wornach der Sinn sein soll: „ich ziehe die Gerechtigkeit an und sie zieht mich an", d. h. ich bin ihr Kleid, ihre Erscheinungsform auf Erden, aller Wahrscheinlichkeit ermangelt. Es ist bei weitem härter, diesen Tropus von einem solchen Abstractum zu gebrauchen, als von dem Geiste Gottes (Richt. 6, 34) oder von einem Dämonen (im syrischen Sprachgebrauch), so daß man sich also auf diese angeblichen Analogien nicht berufen kann. Dazu kommt, daß für die erstere einfachere Erklärung der Parallelismus des zweiten Versgliedes, zu welchem aus dem ersten das לבשתי zu ergänzen ist, spricht. — Dieser Vers schließt den Gedanken des Strophengliedes auf die in der Inhalsangabe angedeutete Weise ab. V. 15. Statt der Augen — statt der Füße. Das innige Verhältniß zu den Leidenden, welche auf ihn ihr Vertrauen setzten, wird hier durch jene Bilder eben so wie im folgenden Verse durch die Benennung des „Vaters" ausgedrückt. V. 17. Wie die Unterdrückten auf ihn vertrauten, so hatten die Bedrücker ihn zu fürchten. Unter dem Frevler ist hier nicht bloß der ungerechte Richter, sondern jeder Bedrücker zu verstehen. V. 18. Und ich dachte. Das וָ verbindet den Satz auf's Engste mit dem Vorhergehenden: weil ich mich so verhielt, so dachte ich auch u. s. w. — In meinem Nest werd' ich sterben, wörtl. bei meinem Neste, d. h. in meinem Hause, bei den Meinen, während ich diese jetzt vor mir mußte hinschwinden sehen. Der Ausdruck ist gewählt mit Rücksicht auf das im folgenden Versgliede gebrauchte Bilde: und gleich dem Phönix die Jahre mehren. Denn diese Erklärung des חול kann bei genauer Erwägung kaum bezweifelt werden. Möglich wär' es zwar zu übersetzen: „ich werde wie Sand meine Tage viel machen", wogegen man mit Ewald nicht einwenden kann, daß das zahllose des Sandes wohl auf die Menge von Geschöpfen, aber nie auf Tage oder Zeit übertragen werden könne. Denn in der mit Recht schon von Schultens hervorgehobenen Stelle 1 Kön.

5, 9 wird ja sogar ein Abstractum, nämlich die Weisheit des Salomo, mit der Menge des Sandes am Meere verglichen und eine Analogie bieten auch die von den Auslegern angeführten Verse des Ovid. Metamorph. 14, 136.

——————→ Ego pulveris hausti
Ostendens cumulum, quot haberet corpora pulvis
Tot mihi natales contingere vana rogavi.

Aber von Wichtigkeit ist das Fehlen der sonst im Hebräischen bei diesem Bilde überall hinzugefügten Bestimmung אשר על שפת הים. Sodann spricht für den Phönix das vorhergehende Bild des Nestes und das folgende des Baumes, welche sich bei der Erklärung des חול von jenem Vogel in schöner Weise an einander schließen, und endlich auch die uralte exegetische Tradition. Denn schon die LXX übersetzen: ὥσπερ στέλεχος φοίνικος, wie ein Palmenzweig, wobei man mit Recht bemerkt hat, daß entweder das Wort φοῖνιξ (= Palme und Phönix) schon von dem Uebersetzer selbst, der eine ältere hellenistische Ueberlieferung vor sich hatte, mißverstanden oder daß, was wahrscheinlicher ist, von einem solchen, überdies durch das Bild im folgenden Verse begünstigten Mißverständnisse aus das στέλεχος durch einen spätern Glossator hinzugefügt ist. Auch Tertullian (de resurrect. c. 13) und der Presbyter Philippus in seinem Kommentar sehen hier den Phönix, ersterer, indem er geradezu unsere Stelle citirt: sicut phoenix multiplicabo dies, letzterer, indem er das palma der Vulgata durch phoenix erklärt. Beide sind wahrscheinlich durch jüdische Ueberlieferung geleitet. Denn auch der Talmud (Sanhedrin 108) beruft sich bei der Erzählung vom Phönix auf unsere Stelle; eben so erklärt dieselbe Jarchi. Ueberdies steht in vielen, namentlich morgenländischen Handschriften חוֹל, welches bei den Rabbinen den Phönix bedeutet. Endlich bemerkt auch die Masora zu dieser Stelle, daß das Wort חול hier eine eigenthümliche, von der gewöhnlichen verschiedne Bedeutung habe. Ueber die Bedeutung der Sage vom Phönix vgl. das 4. Kapitel der Einleitung. V. 19. Ist meine Wurzel doch dem Wasser geöffnet. Häufiges Bild des fröhlichen Gedeihens. Dieser und der folgende Vers gehören noch zu dem V. 18 durch ואמר eingeleiteten frühern Selbstgespräche Hiob's. V. 20. Mein Bogen verjüngt sich in meiner Hand. Der Bogen steht als Symbol der Macht. החליף sc. כח, wie 14, 7.

Dritte Strophe V. 21—25.

Schema der Glieder: 3. 2.

a) Sie horchten begierig auf meine Rede und auf meinen Rath, V. 21—23. b) Wenn ich sie freundlich anblickte, so nahmen sie es hoch auf, ich war wie ein allgemein verehrter König und zugleich wie ein Tröster der Traurigen willkommen, V. 24. 25.

Mit Unrecht haben Manche geglaubt, diese 5 letzten Verse stehen hier an der unrechten Stelle und seien nach V. 10 zu lesen; es ist vielmehr

sehr bezeichnend, daß Hiob auf jene ihm in der Erinnerung so werthen Bilder noch einmal zurückkommt, wobei zugleich, wie wir schon in der Einleitung zu diesem Kap. bemerkten, die Momente der beiden vorhergehenden Strophen zusammengefaßt werden.

V. 22. Es träufelte auf sie meine Rede. Häufiges Bild für eine bedeutsame, gleich dem Thau erquickende Rede, vgl. Deut. 32, 2. Daher הטיף die gewöhnliche Bezeichnung der prophetischen Rede, Amos 7, 16. V. 24. Ich lächelte sie an, sie glaubten's kaum. So schon Jarchi: לא יאמינו שאני משחק עמהם מפני חשיבותי „sie glaubten es nicht, daß ich sie anlächelte (oder mit ihnen scherzte), wegen ihrer großen Achtung vor mir". Das לא האמין steht hier gerade so wie 9, 16. — Und ließen mein Antlitz umsonst nicht leuchten, wörtl. sie ließen das Licht meines Antlitzes nicht hinfallen, d. h. nicht auf die Erde fallen, nicht vergeblich sein, vgl das Kal Num. 6, 12; 2 Kön. 10, 10 und das Hiphil 1 Sam. 3, 19 und Esth. 6, 10. Wir fassen den Sinn so, daß hier der Eifer bezeichnet wird, mit welchem man jede Gunstbezeigung Hiob's aufnahm. Etwas anders Aben Esra. ידוע כי השחוק יסיר אור פני המושל ואני הייתי משחק ומרוב פחדם לא היו מאמינים כי אשחק ולא יפילו אור פני. „Bekanntlich verringert der Scherz das Ansehen des Herrschenden; ich aber scherzte mit ihnen und doch glaubten sie aus großer Ehrfurcht nicht, daß ich scherzte und setzten mein Ansehen nicht herab". Dabei muß man הפיל in der Bedeutung nehmen: „im Werthe sinken lassen". Leichter und in den Zusammenhang passender scheint uns aber die zuerst gegebene Erklärung. Ganz anders Ewald. Er nimmt das לא האמין = nicht sicher sein, verzweifeln, faßt die Worte לא יאמינו als Umstandssatz und das הפיל אור פני איש mit vielen andern Auslegern = Jemandes Miene finster machen, ihn betrüben. Also der ganze Vers: Ich lächelte sie an, wenn sie verzagten, nie trübten sie meines Antlitzes Licht, d. h. sie konnten mich nie in Verlegenheit bringen, nie wurde ich von heiterem Sinn und glücklichem Rathe verlassen, nie von ihrem Unmuthe gebeugt und zu ähnlicher Verzweiflung fortgerissen. Aber dieser Sinn des letzten Versgliedes scheint uns gekünstelt; überdies kommt das הפיל פנים „die Mienen fallen lassen" nur von der sich betrübenden, unmuthig werdenden Person als Subjekt vor (Jer. 3, 12), nirgends aber von dem Unmuthe, den man einem Andern einflößt, und die Ableitung der Bedeutung des לא האמין = verzweifeln aus der angeblich entgegengesetzten des האמין Ps. 116, 10 (vgl. vielmehr Hengstenberg zu dieser Stelle) scheint uns sehr mißlich, während der von uns angenommene Sinn des Wortes durch die angeführte Parallelstelle außer Zweifel ist. V. 25. Gern ging ich zu ihnen, wörtl. ich erwählte den Weg zu ihnen. — Wie ein König in der Schaar, wie einer der Traurige tröstet. In diesen beiden Bildern wird in lebhafter Weise noch einmal das hohe Ansehen Hiob's und seine liebevolle Wirksamkeit zusammengefaßt.

Zweiter Theil.

Schema der Strophen: 8. 7. 8. 8. Die drei ersten Strophen beginnen gleichmäßig mit ועתה.

1. Str. K. 30 V. 1 — 8. Jetzt aber erheben sich wider mich die nichtswürdigsten verachtetsten Menschen.
2. Str. V. 9 — 15. Ihr Gespött muß ich sein, sie kränken und befeinden mich aus allen ihren Kräften.
3. Str. V. 16 — 23. Und doch hab' ich ja schon ohnedies an meinen Schmerzen, an der Härte Gottes gegen mich genug zu tragen.
4. Str. V. 24 — 31. Um so weniger sollten auch noch die Freunde gegen mich aufstehen, da ja ohnedies schon mein früheres Glück in den schrecklichsten Jammer verwandelt ist.

Der durchgehende Gegensatz gegen die vorhergehende Strophe wird dadurch angedeutet, daß die 3 ersten Strophen sämmtlich mit einem nachdrücklichen ועתה „jetzt aber" beginnen. Da Hiob in dem vorhergehenden Abschnitt bei der Schilderung seines frühern Glücks besonders das Ansehn hervorhob, dessen er als der Frucht einer edlen hülfreichen Wirksamkeit genoß, so ist es natürlich, daß er, indem er den Blick auf sein gegenwärtiges Unglück richtet, zunächst von dem Gedanken an die Verachtung schmerzlich berührt wird, welche ihn jetzt von Seiten der selber verächtlichsten Menschen getroffen hat. Und das Gewicht gerade dieser Bekümmerniß kann er wiederum nicht stärker hervorheben, als indem er in der ersten Strophe die frühere Stellung andeutet, welche er gegen jene das Land durchstreifenden, überall zurückgestoßenen Horden einnahm, in der zweiten aber den Uebermuth schildert, mit welchem eben jene jetzt ihm gegenüberzutreten wagen dürfen. Es ist von dem Dichter sinnig angelegt, daß dieser Zug in dem über Hiob hereingebrochenen Unglück gerade auf diesen Ort verspart worden ist, während an die andern Seiten desselben hier nur erinnert zu werden braucht. Zugleich fällt hierdurch ein Licht zurück auf manche der frühern Aeußerungen des Unglücklichen, in welchen er den erschütternden Eindruck andeutete, den es auf ihn hatte machen müssen, wenn selbst seine nächsten Freunde sich mit jenen verächtlichen und doch so übermüthigen Gegnern zu verschwören schienen. Ueber die Frage, was für Leute unter jenen Horden zu verstehen seien, werden wir sogleich in der Einleitung zur ersten Strophe reden. — Nachdem Hiob das Bild der ihm jetzt zu Theil gewordenen Verachtung vollendet hat, geht er in der dritten Strophe zu der Erinnerung an seine schrecklichen körperlichen Qualen über, wobei er denn abermals zugleich dessen gedenkt, der dieselben über ihn verhängt hat, und an ihm in der zweiten Hälfte der Strophe noch einmal wenige aber gewichtige Worte bitterer Klage richtet. Eben hier sehen wir, daß er in der Weise, wie er früher zu Gott geredet, noch keineswegs eine Schuld erkennt, da ja vielmehr jener frühere Ton, wenn auch gedämpfter, doch noch immer verständlich genug wiederklingt. Erst in der vierten Strophe kehrt dann auch der Vorwurf

gegen die Lieblosigkeit der Freunde wieder, der ebenfalls durch die Kürze, mit welcher er hier nur angedeutet wird, um sogleich wieder der am Schluß noch einmal zusammengedrängten Schilderung der körperlichen Schmerzen zu weichen, an Nachdruck und an Empfindlichkeit für die Freunde gewinnen muß. So sind hier alle Momente der frühern Klagen Hiob's ohne matte Wiederholung noch einmal zusammengefaßt und der Dichter hat es dabei verstanden, in den beiden ersten Strophen noch einen neuen und keineswegs müßigen Zug hinzuzufügen.

Erste Strophe V. 1—8.

Schema der Glieder: 4. 4. Die 4 zerfällt in 2. 2.

a) Jetzt verspotten mich Leute, die ich früher zu den niedrigsten Diensten zu gebrauchen verschmähte, V. 1. 2, die sich in der Wüste von Beeren und Wurzeln kümmerlich nährten, V. 3. 4. b) Denn aus der Mitte der Menschen wurden sie fortgestoßen und mußten in Höhlen wohnen, V. 6. 7; zwischen dem Gebüsch lagerten sich die rohen, verworfenen, aus dem Lande verstoßenen Horden, V. 7. 8.

Schon Pineda (in seinem Kommentar im 2. Bde. S. 364) erkannte, daß in dieser Schilderung eine bestimmte Menschenklasse gemeint sein müsse. Seine Worte sind: „Jam res ipsa postulat, ut investigemur, an describat nunc Job peculiare aliquod genus hominum? Nam ita esse peculiares ipsae notae cibi, habitationis, sermonis quoque barbari, instar rugitus, aut rugitus sylvestrium asinorum, et quae ab initio capitis hucusque Job dixit, probare videntur". Er dachte nun an die sogenannten orientalischen Aethiopen, die von den Alten als Troglodyten bezeichnet werden, die nach seiner Meinung in nicht großer Entfernung von dem Lande Uz wohnten und auf die Kunde von Hiob's Unglück ihn zu höhnen herbeikamen. Er verglich die zerstreuten Nachrichten über die in verschiednen Gegenden erwähnten unterdrückten Ureinwohner, die in Höhlen ein ärmliches Leben führten und eine ihren Unterdrückern fremde barbarische Sprache redeten (vgl. Plin. H. N. V, 8; XXXVII, 8; Strabo XV; Herod. IV, 183). Mit Recht erinnerte sodann D. Michaelis, dem Ewald gefolgt ist, an die Choriten, ein schon vor den Edomitern das Gebirge Seïr bewohnendes und der Bedeutung des Namens nach, troglodytisches Volk. Diese standen aller Wahrscheinlichkeit nach zu den Edomitern in einem ähnlichen Verhältniß, wie die als Parias bekannten Ureinwohner Indiens zu den in verschiedenen Schichten eingedrungenen Ariern, von welchen wieder die Sudras durch ihre später nachkommenden Stammgenossen in eine niedere Kaste herabgesetzt wurden. Von jenen indischen Ureinwohnern stammen die Zigeuner ab, deren Lebensweise Hirzel mit Recht hier verglichen hat. Auch in der Mitte mehrerer der indischen Inseln findet man ähnliche verwahrloste, von dem herrschenden Volke verachtete Stämme.

V. 1. Deren Väter ich für zu schlecht hielt, sie über meine Schaafhunde zu setzen, wörtl. deren Väter ich verwarf, sie mit

meinen Schaafhunden zu setzen. Das עם ist statt על gebraucht, um das Verächtliche des Postens zu bezeichnen. So schon Gersonides. Andere fassen das שית עם mit den LXX und der Peschito = „etwas mit etwas anderem gleichsetzen, gleichschätzen", was aber zu der Verbindung des לשית mit dem vorhergehenden מאסתי nicht paßt, daher auch beide Versionen die Construction ändern müssen. Völlig unwahrscheinlich ist auch eine von Schultens angeführte und von Neueren wieder aufgenommene Erklärung: „Quos ne canibus quidem gregis mei inserere, ac quasi socios, et aequales, addere dignabar; quippe qui tantum utilitatis mihi praestare non possent". V. 2. Auch ihrer Hände Kraft. Das Suffix in ידיהם geht nicht auf das אבותם, sondern auf das צעירים in dem vorhergehenden Verse. — Das Alter ist ihnen genommen, wörtl. über denen das Alter schon geschwunden ist, d. h. die wegen ihrer Schwächlichkeit kein höheres Alter erreichen können. Zu כלח vergleiche 5, 26. V. 3. Durch Mangel und Hunger abgezehrt. גלמוד nach dem arab. جُلْمُود = harter Fels (zusammengesetzt aus جلد und جمد). Im Hebräischen wahrscheinlich als Abstractum pro adjectivo und dann geradezu als Adjectiv gebraucht, gewöhnlich in der Bedeutung „unfruchtbar", hier wahrscheinlich = „hart geworden", d. h. ausgedörrt, abgezehrt. — Die da nagen am dürren Lande. ערק = عَرَقَ, benagen; dafür spricht das ערקי V. 17 und der Zusammenhang mit dem Vorhergehenden und Nachfolgenden; die Wüste benagen, d. h. von ihren Pflanzen sich kümmerlich nähren. Andere erklären das Wort mit den LXX und dem Targum für gleichbedeutend mit dem aramäischen ערק und dem arab. عَرَقَ = fliehen, wobei ציה Accus. localis wäre. — In alter Oede und Wüstenei, wörtl. in dem Gestern der Oede (אמש eigentl. gestern Nacht; dann überhaupt: gestern, vgl. 2 Kön. 9, 26). Andere heben in dem אמש ohne hinlängliche Berechtigung nur die Vorstellung der Nacht, des Dunkels hervor, so daß der Sinn wäre: „an grauser Oede". V. 6. Daß in schauerlichen Schluchten, wörtl. in dem Schauerlichsten der Schluchten, sie wohnen. Wir ziehen die enge Verbindung des לשכן mit dem vorhergehenden Verse der anderen Erklärung vor, nach welcher das לשכן für das Verb. finit. oder auch in der Bedeutung: habitandum est iis genommen wird. V. 7. Zwischen Sträuchen brüllen sie. נהק ist der Ausdruck für das Schreien des wilden Esels, mit welchem in anderer Beziehung jene Leute 24, 5 verglichen werden. Die Vergleichung soll hier entweder bloß das rohe Geschrei oder zugleich nach Pineda's nicht unwahrscheinlicher Annahme, die fremde, seltsame, unverständliche Sprache bezeichnen. Dieses erinnerte hier an Herodot's Aeußerung über die troglodytischen Aethiopen (IV, 183): γλῶσσαν δὲ οὐδεμιῇ ἄλλῃ παρομοίην νενομίκασι, ἀλλὰ

τετρίγασι κατάπερ αἱ νυκτερίδες. V. 8. Thoren sie u. s. w. Dieser Vers faßt ihre Beschaffenheit und ihr Schicksal noch einmal kurz zusammen. Das zweite Versglied nimmt man eben deshalb coordinirt mit dem ersten am besten als abgekürzten Relativsatz.

Zweite Strophe V. 9—15.

Schema der Glieder: 3. 4. Die 3 zerfällt in 1. 2; die 4 in 2. 2.

a) Jetzt aber bin ich ihr Gespött geworden, V. 9. — Aller Bande ledig behandeln sie mich auf die schmachvollste Weise, V. 10. 11. b) Ja wie ein feindlicher Heerhaufe rücken sie gegen mich heran, V. 12. 13; wie ein wilder Strom mit brausenden Wellen kommen sie über mich; meine Ehre, mein Heil ist dahin, V. 14. 15.

V. 10. Treten fern, d. h. sie weichen von mir, wie vor einem Scheusal zurück. Daß sie als vorher hinzugetreten gedacht werden, versteht sich von selbst. — Und verhalten nicht vor mir ihren Speichel, d. h. sie scheuen sich nicht, zum Zeichen der Verachtung vor mir auszuspeien. V. 11. Ja sie lös'ten ihren Zaum und quälen mich. Im Hebr. steht hier der Singular individualisirend, das Q'ri יתרי ist zu erklären: den Zaum, den er mir angelegt. Ewald erklärt: Seine Sehne am Bogen öffnete, d. h. entblößte er, und beugte mich mit scharfen Pfeilen treffend. Auch die LXX und Vulgata dachten bei יתר an den Bogen, was aber neben dem 2ten Gliede sehr unwahrscheinlich ist. Mit Unrecht beruft sich Ewald auf das in den beiden folgenden Versen durchgeführte Bild vom feindlichen, kriegerischen Angriff, da vielmehr unser Vers eine Begründung des V. 10 geschilderten rohen Benehmens jener Leute ist. V. 12. Zur Seite erhebt sich die Brut. Hier beginnt ein ganz neues Bild, nämlich das des feindlichen Angriffs, während im vorhergehenden Verspaare das des verächtlichen Zurückweichens durchgeführt wurde. — Meine Füße werfen sie nieder. Andere: nach meinen Füßen werfen sie, was aber sprachlich weniger leicht ist und nicht einmal, wenn man im vorhergehenden Verse יתרו vom Bogen versteht, annehmlich erscheinen kann. V. 13. Sie, die keinen Beistand haben. Dies ist wie im Arab. Bezeichnung eines von Allen gering geachteten Menschen. Schultens vergleicht die Stelle der Hamâsa: „Wir sehen euch unedel, arm, ohne Helfer unter den übrigen Menschen (ليس من ساير الناس ناصر). Aehnlich ist auch das Bild der Verwandtenlosigkeit in der von Benfey angeführten Stelle des Rig-Veda VI, 2, 1, 4: „Wir die Opferer, verwandtenlos, halten uns an dich, den verwandtenreichen". V. 14. Wie durch einen breiten Riß kommen sie. Das Bild von der Belagerung einer Stadt hergenommen. Andere nehmen פרץ für einen reißenden Strom, welche Bedeutung aber nicht, wie vielfach die erstere, durch Parallelstellen unterstützt ist, denn פרץ מים 2 Sam. 5, 20 ist deshalb nicht zu vergleichen, weil ja vielmehr das Wort dort als Abstract. neben dem Verb. פרץ steht. V. 15. Es thürmen

sich Schrecknisse wider mich auf. ההפך steht neutrisch bei בלהות; das letztere Wort ist auch Subjekt zu dem Singular תרדף. — Sie verjagen u. s. w., wie der Wind die Wolke, so verjagen die Schrecknisse meinen Adel und mein Heil. Diese Vergleichung ist nach hebräischer Weise in 2 symmetrische Glieder zerlegt. Die Paranomasie in עב עברה haben wir wenigstens durch eine Alliteration wiederzugeben versucht. Möglich wäre es auch עברה als abgekürzten Relativsatz zu dem auch femininisch vorkommenden עב zu ziehen und תרדף als Verbum zu ergänzen: die Schrecknisse jagen „wie eine fliehende Wolke mein Heil“. Der Satz hätte so etwas sehr Nachdrückliches, doch spricht das Prät. עברה gegen diese Erklärung.

Dritte Strophe V. 16—23.

Schema der Glieder: 4. 4. Die 4 zerfällt in 2. 2.

a) Jetzt aber vergeh' ich im nie endenden Schmerz, V. 16. 17, wie ein Gewand umgeben mich die Qualen, ich bin von Gott wie in den Koth geworfen, V. 18. 19. b) Vergeblich schreie ich zu dir, o Gott, du bleibst hart gegen mich, V. 20. 21. Ja, du entführst mich wie im Sturmwinde und das Ziel ist die Unterwelt, V. 22. 23.

V. 16. Und jetzt zerfließt meine Seele in mir. Nachdrücklich knüpft dieses ועתה an das vorhergehende in V. 9 an. Jetzt muß ich ihr Spottlied sein und jetzt verzehren mich endlose Schmerzen. Das תשתפך geht hier nicht auf das Sich ergießen in Thränen, sondern auf das Sich verzehren vor Schmerz, ähnlich wie מוג und נמוג. עלי heißt hier wörtl. an mir, bei mir, vgl. Ps. 42, 6. V. 17. Die Nacht durchbohrt und zertrennt meine Gebeine, wörtl. „die Nacht durchbohrt meine Gebeine von an mir hinweg“, d. h. so daß sie abfallen. Hiob fühlt schon das als gegenwärtig, was bei dem höchsten Grade der Elephantiasis buchstäblich eintrifft. Die Nacht ist personificirt, wie in Kap. 3. So schon Schultens, der jedoch noch zwischen dieser und der andern Erklärung schwankt, wornach für עני aus dem vorhergehenden Verse als Subjekt ergänzt und לילה als Accus. temp. genommen wird. — Die mich nagen. Nämlich meine Schmerzen. Weniger wahrscheinlich denken Andere an das in dem Geschwür sich bildende Gewürm. V. 18. Mit Uebermacht verstellt sich's in mein Gewand. Mit Recht ergänzte Schultens als Subjekt zu יתחפש aus dem vorhergehenden ערקי den allgemeinen Begriff des Schmerzes. Dasselbe Subjekt gilt dann auch für das folgende יאזרני. Im Arab. werden, nach zahlreichen von Schultens angeführten Stellen, die Angst, der Schmerz, das Fieber, der Hunger u. s. w. als Gewand dargestellt. Andere verstanden unter לבוש die Haut, die sich durch den Aussatz völlig verstellte und, in eine Kruste verwandelt, wie ein eng anschließendes Untergewand den Leidenden umgab. Aber es wäre nach Schultens' richtiger Bemerkung völlig unpassend, wenn לבוש im uneigentlichen Sinne unmittelbar von der Haut gesagt und dann mit כתונת, letzteres im eigentlichen Sinne genommen, ver-

glichen würde. Höchst sonderbar ist auch Ewald's von Hirzel und Heiligstedt aufgenommene Erklärung: „durch die Allgewalt Gottes schrumpft der ganze äußere Körper so zusammen, daß das breite Oberkleid, לבוש, sich ganz versteckend nur noch so ihn umgürtet oder einschließt, wie sonst das Hemd oder Unterkleid und man es eher für ein enges Unterkleid halten sollte". Aber wie das möglich ist sieht man nicht ein. Ueber einem eingefallenen Körper würde ja vielmehr ein Untergewand den Schein eines weitern Obergewandes bekommen. Und überdies wären alle ähnliche Gedanken an das Aussehen des Kleides hier wenig an der Stelle. Dazu kommt, daß התחפש nicht wie Ewald annimmt „entstellt werden", sondern sowohl nach den andern Stellen, wo es vorkommt, als auch nach der Etymologie (sich suchen lassen) nur „sich verstellen" heißen kann. V. 19. Gott warf mich in den Koth. Gott hier, mit Mercerus, als Subjekt zu ergänzen, scheint uns das Natürlichste; es ist ganz passend, daß von Gott, ehe ihn Hiob im Folgenden anredet, erst gleichsam unvermerkt in der dritten Person die Rede ist (vgl. die Bemerk. zu 3, 20). Schultens nimmt auch hier, wie im vorhergehenden Verse, den Schmerz als Subjekt an. Eben so die jüdischen Ausleger, nur daß diese in gezwungener Weise das עני aus dem 16. Verse herüberziehen. Aber das הורני לחמר paßt besser zu Gott als zu dem Schmerz, der eben erst mit einem Kleide verglichen wurde. — Daß ich dem Staub und der Asche gleiche. Dies scheint uns unzweifelhaft auf das schmutzige, schwarze Aussehen der Haut des Aussätzigen hinzudeuten. V. 20. Du starrst mich an. התבונן ב' mit besonderer Theilnahme, hier aber im feindlichen Sinne, jemanden ansehen. Andere ergänzen mit Hieronymus aus dem ersten Versgliede das לא: „und du merkst nicht auf mich"; aber dies ist wegen des dazwischen stehenden עמדת zu hart. V. 22. Du hebst mich in den Sturmwind, wörtl. zu dem Sturmwinde, und entführst mich, wörtl. lässest mich fahren. Mit Recht verbinden die Masorethen das אל רוח mit dem vorhergehenden Verb. — Du lässest mit Gekrach mich zergehen. תשוה = תשואה; mit verschlungenem א wie חמה 29, 6. Neben dem Bilde des Sturmwindes steht passend das des Gewölkes, in dem der Entführte zerfließt, und das des Donners, unter dessen Gekrach er vernichtet wird. Nach dem Q'ri wäre der Sinn: Du lässest mich an Heil zerrinnen, eine nicht nur überflüssige, sondern auch wenig passende Veränderung. V. 23. Denn ich weiß, zum Tode hin bringst du mich. השיב hat hier wie öfter bloß den Begriff des Führens, nicht den des Zurückführens. מות wie 28, 22 = der Ort des Todes, Accus. localis. Diese Verse, besonders der Hinblick auf die Stätte des Todes, als letztes Ziel, erinnert an die schärfsten Klagen, die Hiob früher gegen Gott ausgestoßen hat.

Vierte Strophe V. 24 – 31.

Schema der Glieder: 4. 4. Die 4 zerfällt in 2. 2.

a) Mir Unglücklichem sollte wenigstens von Seiten der Freunde nicht neuer Schmerz durch ihre Lieblosigkeit bereitet werden, da ich selbst alle Zeit gegen Unglückliche Barmherzigkeit übte, V. 24. 25. — Mir gebührt Mitleid, da das unerwartetste Leiden mich traf, V. 26. 27. b) Traurig muß ich einhergehen und mit meinem Klagegeschrei den Thieren der Wüste gleichen, V. 27. 28. — Mein ganzer Leib zerfällt und verzehrt sich in Fieberglut. All meine Freude ist in Klage verwandelt, V. 29 – 31.

V. 24. Nur, Trümmer tastet man doch nicht an! oder ist Jenes Sturz des Andern Heil? Wir erklären bei dieser schwierigen Stelle zuerst die einzelnen Wörter, von deren verschiedener möglicher Deutung die Auffassung des Ganzen abhängt. בעי kann entweder 1) nach Gersonides Substant. verbale von בעה sein = Bitte, Gebet (wie מרי von מרה; פרי von פרה u. s. w.) oder 2) = עי Trümmerhaufe, Steinhaufe mit der Präposition ב. Dabei nehmen Viele mit den jüdischen Auslegern das עי in der freilich nicht hinlänglich begründeten Bedeutung: Grab. — שלח ב' ist in der Bedeutung gebräuchlich: die Hand ausstrecken, und zwar nach einer Person, um ihr Leides zu thun, nach einer Sache, um sie zu entwenden. Nimmt man das ב nicht als Bezeichnung des Gegenstandes, auf welchen die Handlung gerichtet ist, so kann das שלח יד in den mannigfachsten Beziehungen genommen werden; davon kommen besonders 2 in Betracht: 1) die Hand ausstrecken, um jemandem zu helfen und 2) um Hülfe zu suchen, um zu beten; wozu Ewald das נשא יד Hab. 3, 10 vergleicht. — In פידו kann das Suffix auf Gott oder auf den Unglücklichen gehen. — להן nehmen viele Ausleger für להם (was einige Manuscr. offenbar nur durch erleichternde Conjectur lesen); aber es kann wohl das Mascul. des Pronom. als die allgemeinere Form für das Femininum stehen, nicht aber umgekehrt. Da die Beziehung auf ein ergänztes נפשות eben so willkürlich ist, bliebe nur übrig, das Femininum neutrisch zu fassen und auf das מות und בית מועד im vorhergehenden Verse zurückzubeziehen. לָהֶן kann aber auch wegen der folgenden betonten Sylbe für לָהֵן stehen, welches entweder die chaldaisirende Form des Pronom. pers. mascul., oder Adverb. = לָכֵן (so Ruth 1, 13 und öfter im Daniel) sein kann. — שוע entweder 1) = Glück, Reichthum; Abstr. von שׁוֹעַ, oder 2) = Hülfegeschrei, wie שֶׁוַע, oder 3) = Hülfe, Heil, wie ישועה. — Darnach lassen sich nun die verschiedensten Deutungsversuche der Stelle construiren von denen schon Schultens 18 aufzählt. Wir führen nur unter älteren und neueren die annehmlichsten an, welche wir nach der für den Sinn des ganzen Verses entscheidenden verschiedenen Deutung des בעי in 3 Klassen theilen. 1) בעי = Gebet a) Jakob Abendana in seiner Ausgabe des Mikhlol Jophi: Gebet streckt die Hand nicht aus, sc. um zu helfen, d. h. es vermag nichts. Das

zweite Glied scheint er zu erklären: wenn in Gottes schwerem Verhängniß ihnen Hülfegeschrei ist, d. h. wenn sie um Hülfe schreien. Aber שלח יד von dem Abstr. בעי ausgesagt ist eben so dunkel als hart. b) Gesenius: Nichtig ist Gebet, wenn man die Hände ausstreckt (nämlich zum Beten); bei seinem Verhängniß nützt ihnen Nichts Hülfegeschrei, oder besser, ist ihnen keine Hülfe. אם nimmt man dabei als negirende Versicherungsformel, die aber hier, wo es sich um das Aussprechen einer Thatsache handelt, unnatürlich ist. Dabei muß man obendrein לחן für להם nehmen und die Construction des ישלח יד ist sehr schwerfällig. 2) עי = Grabhügel. Obgleich diese Bedeutung, wie wir schon bemerkten, sehr problematisch ist, wollen wir doch die beiden bedeutendsten von derselben ausgehenden Erklärungen anführen. a) Nachmanides: Nach dem Grabe streckt Gott seine helfende Hand nicht mehr aus und bei seinem Verhängniß wird ihnen (den Gestorbenen) keine Hülfe. Eine geringe Modification dieser Erklärung ist es, wenn man ישלח impers. nimmt. Im Wege steht (außer dem לחן = להם) daß das שלח יד ב' gegen den gewöhnlichen Sprachgebrauch im helfenden Sinne genommen wird. b) Mikhlol Jophi: Nicht nach dem Grabe streckt Gott noch seine strafende, heimsuchende Hand aus und bei seinem Todesverhängniß haben sie Rettung, Ruhe. Hier steht שלח יד ב' in der gewöhnlichen Bedeutung. Ueberhaupt ist diese Erklärung, wenn man die Worte für sich betrachtet, sehr annehmlich, nur daß auch hier לחן = להם sein muß. 3) עי = Trümmerhaufen a) Umbreit: Ich will gern sterben, nur möge er nicht noch an den Trümmerhaufen die Hand legen, d. h. er möge mir im Grabe Ruhe lassen (wobei Umbreit, was ihn von der vorhergehenden Klasse der Erklärer unterscheidet, עי nicht ohne Weitres = Grab nimmt). Hierbei müßte es dann aber statt לא vielmehr אל heißen. Bei allen bisher aufgeführten Erklärungen kann man nur auf gekünstelte Weise mit dem Vorhergehenden oder Nachfolgenden eine Gedankenverbindung zu Wege bringen. Alle verschiedene Versuche in dieser Beziehung einzeln zu beurtheilen, wäre zu weitläufig. Einen entschiedenen Vorzug hat vor allen jenen die nun anzuführende und näher zu untersuchende Auffassung. b) Ewald: Nur — hebt man bei Sturz die Hand nicht auf? wenn in Trümmern — klagt man nicht deswegen? אם wird hierbei als Conditionalpartikel genommen. Das Suffix in פידו geht auf das Subjekt in ישלח. Aber schwierig ist dabei 1) das שלח יד in jener Bedeutung, 2) das בעי = bei Trümmern, das soll heißen: wenn man in Trümmern gesunken ist, 3) אם בפידו = wenn er in seinem Verderben ist, für: wenn er im Verderben sich befindet, was uns sehr schleppend erscheint, 4) die Ergänzung des לא aus dem ersten Versgliede trotz des dazwischen getretenen Conditionalsatzes אם בפידו. — Daher ziehen wir folgende Erklärung vor. c) Wörtl.: Nur legt man doch nicht an Trümmern die Hand? oder wird etwa durch seinen Sturz diesem Heil? Dabei steht das שלח יד in der gewöhnlichen Bedeutung. עי ist Bild für

den, dessen Glück gänzlich zu Trümmern wurde; also Sinn des ersten Gliedes: man sucht doch nicht den, welcher schon im tiefsten Elende ist, noch tiefer zu stürzen? Es liegt darin der noch einmal wiederholte Vorwurf gegen die Freunde, daß sie in einem solchen Sinne zu handeln scheinen. Verstärkt wird derselbe noch durch das folgende Glied; in diesem nehmen wir אם als anknüpfende Fragepartikel. Das Suffixum in פידו geht auf den durch עי bezeichneten Unglücklichen. לחן als Dativ des Pron. pers. oder Demonstrat. Möglicher Weise könnte auch בפידו absolut vorangestellt sein und לחן als Partikel folgen: „oder durch sein Unglück — entsteht deshalb Heil?", was aber weniger einfach ist. שוע = Heil. Auch die Bedeutung Adel oder Ansehen würde sich anwenden lassen; Sinn: Ist denn dadurch, daß man des Unglücklichen Schmerzen durch liebloses Auftreten vermehrt, etwa eigener Vortheil zu erlangen? dies sollte man aus dem Eifer, mit welchem ihr über mich herfallt, schließen. An diesen Gedanken schließt sich nicht nur der folgende Vers leicht und ungezwungen an, sondern man muß ihn auch von vornherein irgendwo hier als ausgesprochen erwarten, wo noch einmal alle Momente der frühern Klage kurz und kräftig zusammengefaßt sind. V. 25. Ich fürwahr weinte über den Kummervollen, eigentl. über den, der einen harten Tag, ein hartes Leben hat. Die Versicherungspartikel אם לא gehört zu beiden Versgliedern. Die Schwierigkeiten, die man sich bei diesem Verse machte, beruhten auf dem nicht erkannten Zusammenhange mit dem vorhergehenden. Noch de Wette bezieht wunderlicher Weise קשה יום und אביון auf Hiob selbst, welcher in der dritten Person von sich selber rede. Manche meinten gar, der Vers sei aus dem 29. Kapitel hierher gekommen. V. 26. Denn. כי steht explicative. Es lehnt sich der Sache nach an das עי V. 24, indem hier noch einmal erklärt wird, wie Hiob auch ohne die Anfeindung von Seiten der Freunde schon dem grauenvollsten Loose anheimgefallen war. V. 28. Mußte in der Versammlung aufstehen und schreien. Es überfällt mich oft mitten unter den Menschen ein so heftiger Schmerz, daß ich trotz der Rücksicht auf die Anwesenden, ihn nicht zurückzuhalten vermag, sondern laut aufschreien muß. V. 29. Ein Bruder — ein Genosse. Die Brüder- und Genossenschaft besteht aber in dem gemeinsamen Klagegeschrei, denn als letzteres erscheinen die Töne, mit welchen Schakale und Strauße die Wüste erfüllen, vgl. Micha 1, 8. V. 30. Meine Haut ward schwarz und fiel ab, wörtl. ward schwarz von an mir hinweg; Constr. prägnans. V. 31. Und es ward zur Trauer meine Zither u. s. w. Dieser Schlußvers weis't noch einmal auf den Gegensatz des vorhergehenden Kapitels zurück.

Dritter Theil.

Schema der Strophen: 12. 11. 17.

1. Str. K. 31 V. 1—12. Hiob erklärt, daß er seine böse Lust stets im Zaum gehalten.
2. Str. V. 13—23. Daß er nie seine Uebermacht ungerechter Weise gegen Schwächere gebraucht.
3. Str. V. 24—40. Daß er nicht so, wie man ihm Schuld gab, rücksichtslos und trotzig Gott und den Menschen gegenüber gestanden habe.

Von dem Bewußtsein seiner Unschuld aus betrachtet Hiob die über ihn verhängten Schickungen Gottes, in welchen er ein von den Freunden vergebens geläugnetes Räthsel sieht. Durch das Bewußtsein seiner Unschuld weiß er sich erhaben über die gegen ihn gerichteten Angriffe und Verdächtigungen der Freunde. Mit der ausführlichen Darlegung dieses Bewußtseins schließt daher auch naturgemäß die gegenwärtige Rede und mit ihr der ganze Kreis der Wechselgespräche. Die Freunde haben Hiob besonders zwei Dinge zum Vorwurf gemacht, die Lieblosigkeit gegen Arme und Schwächere (vgl. besonders Kap. 22, 6—9) und den Trotz und das übermüthige Vertrauen auf die eigene Kraft und den eigenen Reichthum (vgl. Kap. 15, 25—28). Der ersten Beschuldigung steht die 2te Strophe, der zweiten die 3te Strophe gegenüber. In der ersten Strophe aber geht Hiob auch auf den von den Freunden gar nicht bewährten tiefern Grund der Rede ein, nämlich auf die böse Lust. Schon sie hat er als verdammlich bekämpft, wieviel weniger treffen ihn also die Verdächtigungen, welche die Freunde in roher Weise gegen ihn vorbrachten. — Mit Recht bemerkt Ewald: „das Verständniß des Ganzen hange vom Festhalten der Einsicht ab, daß die einfache Formel der Betheurung allein vorherrsche, alles Uebrige nur Zugabe, Einfassung oder weitre Abschweifung sein könne; die Flüche stehen leicht ersichtlich immer im Jussiv, die Betheurungen über die Unschuld des vergangenen Lebens, stets mit „wenn" anfangend, entweder im Perf., welches das nächste, oder im Imperf. präteriti, wo die Dauer dieser Sache in der Vergangenheit hervorgehoben wird. V. 7^{a}. 13. 16 f. 18^{b}. 19. 20^{b}. 25 f. 29." Diese einfache Auffassung, welche unter den alten Versionen der Vulgata und der Targum folgten und welche noch Schultens als eine allgemein verbreitete bezeichnet, von welcher auch er selbst nur in Betreff der sechs letzten Verse des Kapitels abweicht, ist von den Neueren bis auf Ewald in sonderbarer Weise verkannt worden, indem man das אם an den meisten betreffenden Stellen entweder als Fragepartikel oder als Schwur- und Versicherungsformel ohne Nachsatz nahm. Obgleich sprachlich möglich, müssen diese Erklärungen doch durch die richtige Würdigung der absichtlichen Gleichförmigkeit und des einfachen Zusammenhangs sich als völlig unhaltbar erweisen.

Erste Strophe V. 1 — 12.

Schema der Glieder: 4. 4. 4. (Die 4 zerfällt in den beiden letzten Gliedern unzweifelhaft und wahrscheinlich auch im ersten Gliede in 2. 2.

a) Hiob hat alle böse Lust sorgsam überwacht, V. 1 – 4, b) insbesondere in Beziehung auf den äußern Verkehr mit den Menschen, V. 5 — 8, c) ebenso in Beziehung auf die Heilighaltung der Ehe, V. 9 — 12.

Auf diese einfach schöne Gliederung der Strophe hat, unseres Wissens, Ewald zuerst aufmerksam gemacht.

V. 1. Einen Bund schrieb ich meinen Augen vor. Das Vorschreiben des Bundes, welches dem Stärkeren im Verhältniß zum Schwächeren eigenthümlich ist, liegt in der Construction des כרת ברית mit ל = נתן ברית ל׳ vgl. Josua 9, 6 ff.; 1 Sam. 11, 1. 2. — Wie hätt' ich auf eine Jungfrau geachtet. Das מה steht exclamative, unwillig zurückweisend. אתבונן sc. πρὸς τὸ ἐπιθυμῆσαι αὐτῆς Matth. 5, 28. Dieser einzelne Fall steht nur beispielsweise für die Begierde überhaupt, wie sowohl aus den 3 folgenden Versen, als aus dem Gedankengange der ganzen Strophe klar ist. V. 2. Das religiöse Bewußtsein spricht sich hier gleich zu Anfang auf eine lebendige und innige Weise aus, wie es alle sittlichen Verhältnisse beherrscht. Dem Sinne nach richtig ergänzt Gersonides zu den beiden Gliedern unseres Verses: למי שיעשה כמו זה הפועל, für jeden der so etwas thut (wie nämlich im 1. V. gesagt ist). V. 3. Ist's nicht Verderben für den Frevler u. s. w. In dem Zusammenhange liegt, daß Hiob vor seinem Gewissen schon durch die böse Lust zu einem Frevler geworden wäre. — Verderben — Untergang. Absichtlich sind die stärksten Ausdrücke gewählt. נכר eigentl. fortuna aliena inopinata. Ludovicus de Dieu verglich mit Recht das äthiopische נכר = prodigium. V. 4. Sieht er nicht meine Wege u. s. w. Also war auch meine böse Lust ihm nicht verborgen. V. 5. Wenn ich ging mit der Lüge. Das שוא, Bezeichnung des in sich Nichtigen, Eiteln, Lügenhaften, ist hier als eine geistige Macht personificirt; daher הלך עם שוא das Gegentheil von הלך עם אלהים. Es wird dadurch die innere Richtung des Geistes, also die böse Begierde bezeichnet, deren Erscheinung nach außen durch das zweite Versglied dargestellt wird. — Und nach Betrug mein Fuß eilete. Die mächtig gewordene böse Lust drängt nach ihrer Befriedigung hin. מרמה zeigt, daß hier zunächst an das Begehren der fremden Habe gedacht wird. V. 6. Er wägt mich mit gerechter Waage. Jedenfalls ist dieser Vers Zwischensatz. Dabei könnte man doch das ישקלני optativisch nehmen. Aber wir ziehen es vor, das Wort parallel mit dem folgenden ידע als Aussage zu fassen. V. 7. Wenn mein Schritt von dem Wege ausglitt und mein Herz dem Auge nachging. Fortsetzung von V. 5. Unser erstes Glied entspricht dort dem zweiten, unser zweites dem ersten. — Und an meinen Händen ein Flecken klebte. Hierin ist, während in den beiden ersten Versgliedern von dem Aeußern

auf das Innere zurückgegangen wurde, noch einmal das letzte äußere Ergebniß der bösen Lust hingestellt. V. 8. So will ich säen und ein Anderer genieße es. Die Verwünschung ist hier gemäß der Richtung ausgesprochen, welche die Begierde nach V. 5 und 7 besonders auf fremden Besitz genommen haben sollte. V. 10. Sei mein Weib eines Andern Sklavin, eigentl. sie mahle für einen Andern mit der Handmühle das Mehl, also sie sei seine niedrigste Sklavin, sei völlig in seiner Hand, worin allerdings in stärkster Weise liegt, was Vulgata und Targum ausdrücken: scortum alterius sit uxor mea. — רתשמש עם חורן אנתתי; so daß die Erklärung des טחן wie das lateinische moli von der Schändung selbst, wobei man entweder טחן ohne Berechtigung intransitiv faßt, oder תִּטָּחֵן lies't, völlig unnöthig erscheint. V. 11. Denn das ist u. s. w. הוא und היא stehen neutrisch. Die Conformirung des Geschlechts mit den folgenden Substantiven, wie das Q'ri sie will, ist unnöthig. — Eine Schuld für den Richterspruch, wörtl. eine Verschuldung der Richter, d. h. die vor die Richter gehört. Aus עָוֺן ist nach den bekannten analogen Fällen עֲוֺן zu ergänzen; die seltene Construction ist hier wohl absichtlich deshalb gewählt, um das Mißverständniß, als sei eine Schuld der Richter selbst gemeint, zu vermeiden. V. 12. Mög' es entwurzeln. תשרש ist jedenfalls neue Verwünschung. Es conditionell zu fassen würde matt sein.

Zweite Strophe V. 13—23.

Schema der Glieder: 3. 3. 3. 2.

a) Wenn Hiob gegen seine Dienerschaft hart gewesen, V. 13—15, b) wenn er gegen Arme und Verlassene lieblos gehandelt, V. 16—18, c) wenn er unter rechtloser Form das Recht unterdrückt hat, V. 19—21, d) so ruft er selbst die verdiente Strafe auf sich herab, V. 22. 23.

Den Zusammenhang dieser Strophe faßt schon Schultens richtig so: „Procul a se depellit Noster omnem speciem injustitiae, violentiae, oppressionis, immisericordiae, avaritiae, rapinae, oppositas virtutes simul strenue sibi vindicans. Adjecta est oppositissima iterum imprecatio v. 22 ad omnia, quae ob adfinitatem uno filo decurrunt, sese reflectens".

V. 13. So oft sie einen Hader mit mir hatten. Es ist hier nicht an einen gerichtlichen Streit zu denken, der ja unter den hier vorausgesetzten Verhältnissen zwischen dem Herrn und seinen Sklaven nicht möglich war, sondern an ein rein persönliches Geltendmachen des Rechts von Seiten der letzteren gegen den ersteren. V. 14 und 15 bilden einen schönen leicht verständlichen Zwischengedanken, vgl. Mal. 2, 10; Eph. 6, 9. V. 15 ist das אחד als Subjekt zu יכוננו und nicht etwa als Epitheton mit רחם zu verbinden. V. 16. Wenn ich den Dürftigen einen Wunsch versagte, wörtl. wenn ich sie von ihrem Wunsche, d. h. von dem Gegenstande des Wunsches zurückhielt. V. 18 ist wieder Zwischensatz wie V. 14 und 15. כי geht auch hier in die adversative Bedeutung über. —

Seit ich jung war, erzog ich sie als Vater, wörtl. sie wuchs mir auf als einem Vater. Das Suffix. verb. steht hier im Sinne des Dativs, wozu dann כאב Apposition ist. — War von meinem Mutterleib her ihr Pfleger. Der Sinn ist schwerlich bloß der, daß Hiob von jeher, so lange er sich erinnern kann, schon als Jüngling und Kind für Waisen und Wittwen wie Vater und Sohn war, und die Armen reichlich kleidete, sondern es liegt vielmehr darin, daß Hiob sich, wie durch göttliche Vorherbestimmung, ähnlich wie der Prophet zu der Verkündigung der Wahrheit (Jerem. 1, 5), zu jenen Diensten der Liebe berufen wußte. Das Suffix. in אנחנה geht nicht auf das weit zurückstehende אלמנה im 16ten V., sondern es steht neben dem Mascul. גדלני, um in dem יתום beide Geschlechter zu umfassen. V. 19. Wenn ich einen umkommen sah ohne Gewand u. s. w. V. 19—21 ist noch einmal wie schon V. 16—18 erst von den Dürftigen überhaupt und dann insbesondere von der Waise die Rede. Daß dies nicht eine bloße Wiederholung oder Fortsetzung sein soll, erhellt aus dem 2ten Gliede des 21. Verses, wornach in diesem unzweifelhaft von der Unterdrückung im Gericht die Rede ist. Die gleiche Beziehung scheint uns deshalb schon V. 19 und 20 obzuwalten, in welchen der stille Gegensatz gegen das Benehmen solcher liegt, welche durch Uebervortheilung beim Gericht dem Armen seine letzte Hülle zu entziehen sich nicht scheuten. V. 20. Wenn seine Lenden, die vorher nackt, von mir aber bekleidet waren, mich nicht segneten, während sie den, der durch harte gerichtliche Verfolgung ihnen die Hülle entzogen, anklagen würden. Auch hier begegnen wir der im 4. Kapitel der Einleitung dargestellten Weise kühner Personification. V. 22. Dann falle mir die Schulter vom Genick. כתף ist der obere Theil des Armes mit der Achsel, שכם das Genick mit dem Schulterblatt. שכמה und קנה können beides sein, entweder Feminialformen, oder die gewöhnlichen Masculina mit dem Femininalsuffix ohne Mappiq. V. 23. Und vor seiner Hoheit vermag ich nichts, eigentl. von seiner Hoheit aus vermag ich nichts, werde ich zu einem nichts Vermögenden gemacht.

Dritte Strophe V. 24—40.

Schema der Glieder: 5. 6. 6. Die 5 zerfällt in 2. 3; die 6, das erste Mal in 2. 2. 2, das zweite Mal in 3. 3.

a) Hiob versichert, daß er nicht auf seine Schätze ein gottloses Vertrauen gesetzt, V. 24. 25, oder sich zu der Verehrung der Sonne und des Mondes heimlich hingewandt habe, V. 26—28. b) Daß er sich frei wisse von hochmüthiger Freude über des Feindes Unglück, V. 29. 30, da er vielmehr gegen alle Menschen Freundlichkeit und freigebige Gastlichkeit gezeigt habe, V. 31. 32; es sei ihm auch nicht in den Sinn gekommen, seine etwaigen Vergehungen in stolzer und zugleich feiger Zurückgezogenheit zu verbergen, V. 33. 34. c) Er wird noch einmal von dem Verlangen hingerissen, vor Gott sich persönlich vertheidigen zu können, V. 35—37, dann kehrt er zu jenen Versicherungen seiner Unschuld zurück, indem er für den Fall,

daß sie falsch seien, die schwerste, von den Freunden über die Gottlosen ausgesprochene Verwünschung auf sich herabbeschwört, V. 38—40.

Mit Recht hat auch hier Ewald die alte Construction wieder hergestellt, nach welcher die Verwünschung in V. 40 nicht bloß zu dem אם in V. 38 und 39, sondern auch zu denen in V. 24—34 den Nachsatz bildet, während V. 35—37 als Zwischensatz zu fassen sind. Auch darin stimmen wir mit Ewald überein, daß in dieser Strophe eigentlich doch nur 4 Sünden, als von Hiob alle Zeit gemieden, aufgezählt werden. Dagegen weichen wir von demselben sowohl in der Auffassung jener einzelnen Sünden, als auch dessen, was ihnen gemeinsam ist, ab. Als letzteres erscheint nämlich Ewald das Verborgene und Versteckte derselben, so daß der Zusammenhang der 3 Strophen nach ihm folgender wäre: „Weder von Seiten der bösen Lust, noch von Seiten roher Gewalt, noch von Seiten der Unehrlichkeit will Hiob gefehlt haben, und zwar beides, gegen Gott und Menschen: so vollendet sich ihm die kurze Uebersicht aller möglichen menschlichen Fehler“. Aber ebenso verborgen, wie die hier aufgezählten Sünden, ist ja auch die böse Lust, von der die erste Strophe handelt. Auch sieht man, abgesehen von der Gastfreundschaft, die doch wenigstens als Gegensatz zu der Freude über das Unglück der Feinde in Betracht kömmt, nicht ein, inwiefern das Verborgenbleiben des Frevlers selbst wieder etwas Verborgenes sein soll. Wir sehen vielmehr als das Gemeinsame in den hier angeführten Sünden dasjenige an, was wir schon in der Einleitung zu diesem Kap. andeuteten, den trotzigen, rücksichtslosen Uebermuth des Mächtigen Gott und den Menschen gegenüber, wie er besonders von Eliphas (15, 25—28) mit lebendigen Farben geschildert wurde. Jene Verachtung Gottes zeigt sich darin, daß der Reiche nicht auf ihn, sondern auf seine Reichthümer seine einzige Hoffnung setzt, V. 24. 25; ja daß er sogar, indem er den wie sein Gold glänzenden Himmelskörpern huldigt, geradezu Gott den Gehorsam auffsagt. Seine Verachtung gegen die Menschen aber giebt sich eines Theils darin kund, daß das Unglück seiner Feinde ihm höchstes Labsal ist, andererseits dadurch, daß er in vornehmer Zurückgezogenheit die Berührung mit dem Volke, die seiner Frevel wegen ihm unangenehm ist, vermeidet. Die weitere Begründung dieser Ansicht bleibt der Erklärung des Einzelnen vorbehalten. Hier bemerken wir nur noch dies, daß auch die Art und Weise, wie Ewald V. 38 und 39 als Rückblick auf das schmutzige Laster des Geizes V. 26. 27 erklärt, als zu gezwungen erscheint. Einfacher ist es, jene Worte daraus abzuleiten, daß Hiob, indem er schließlich im Falle seiner Schuld den Fluch über sich ausspricht, welcher nach den wiederholten Aeußerungen der Freunde den Acker und das ganze Gut des Gottlosen treffen soll, den Fluch nämlich der ewigen Verödung und Unfruchtbarkeit, an das Bild vom Acker die Ausdrücke anknüpft, in welchen er noch einmal die Vorstellung der ihm fälschlich Schuld gegebenen Sünden zusammenfaßt.

V. 26. Wenn ich das Licht ansah wie's glänzte, eigentl. daß

es glänzte. אור steht vom Sonnenlicht wie 3, 4; 37, 21 und sonst, vgl. auch φάος Odyss. 3, 335. — Prächtig, wörtl. in Pracht, in Herrlichkeit. יקר ist Substantiv und Accus. adverbialis. V. 27. Und mein Herz im Stillen verlockt ward. Ueber die Weise des Götzendienstes, von welchem hier die Rede ist, und über das Verlockende, was er selbst für edlere Naturen haben konnte, wurde in der allgemeinen Einleitung geredet. Ganz ohne Grund sieht Ewald hier die Spuren der im 7. Jahrhundert sich verbreitenden Religion des Zoroaster. Die Anrufung der Gestirne war ja bestimmt eine der ältesten Formen des Götzendienstes. — Und mit der Kußhand ich ihnen huldigte, wörtl. und meine Hand meinen Mund küßte. Diese Art der adoratio, προςκύνησις war auch bei den Griechen und Römern vor ihren Götterbildern üblich. V. 28 ist wie vorher V. 14. 15. 18 und wie gleich darauf V. 30 wie 32 Zwischensatz. V. 29. Und aufsprang, wörtl. und mich aufregen ließ; hier, wie oft, von der freudigen Aufregung. Hier ist wie Exod. 23, 4; Prov. 24, 17. 18 die Pflicht der Feindesliebe deutlich ausgesprochen. V. 31. Daß doch Einer einmal bei ihm nicht satt würde, wörtl. wer giebt uns einen von seinem Fleische nicht Gesättigten. מי יתן wie gewöhnlich Ausdruck des Wunsches. בשרו das Fleisch auf seinem Tische. נשבע Niphalform von einem Verb. intrans., ähnlich wie נמלא. Die Knechte sprechen ihre Verwunderung darüber aus, daß keiner (selbst nicht ein Uebelwollender, denn dieser Gedanke scheint uns durch den Zusammenhang mit dem Vorhergehenden gegeben zu werden) von der gastfreien Tafel Hiob's ausgeschlossen sei. Mit Recht nahm Schultens diese Erklärung von Ikonius und gab ihr vor der früher von ihm vorgetragenen den Vorzug. Er hatte nämlich unleugbar sehr scharfsinnig aber doch weniger natürlich so erklärt: Möchten wir doch nur immerhin (dies wären die Worte der Knechte) von seinen Speisen nicht satt werden, wenn wir nur dabei die Freude haben könnten, immerfort zahlreiche Fremdlinge gastfrei aufzunehmen. Die Knechte sprächen hierdurch ihre Uebereinstimmung mit dem edlen Sinn ihres Herrn in einer Weise aus, die, wie Schultens nachweis't, in arab. Schriftstellern vielfache Parallelen hätte. Alle andern Auffassungen der Stelle, vollends die, nach welchen der Ausdruck מבשרו לא נשבע ebenso wie 19, 22 erklärt wird, passen durchaus nicht in diesen Zusammenhang. V. 32. אם לא aus dem vorhergehenden Verse zu ergänzen wäre schwerfällig, daher vielmehr auch dieser Vers als versichernder Zwischensatz zu fassen ist. V. 33. Wenn ich wie Adam meine Sünden bedeckte u. s. w. כאדם erklären viele Ausleger, wie Aben Esra, = nach Menschen-Weise, aber dies scheint doch matt und auch nicht recht passend, da ein Gegensatz gegen das Göttliche oder auch gegen höhere Geister durch den Zusammenhang nicht veranlaßt wird. Aus Adam's Beispiel wird bloß das Verbergen der Schuld im Allgemeinen herausgenommen; daß dies bei ihm Gott gegenüber stattfand, hindert nicht, daß es hier mit der Verheimlichung begangener Missethaten vor den Mitmenschen ver-

glichen wird. Denn freilich kann nur hiervon, nicht von dem Mangel des Sündenbekenntnisses, vor Gott an unserer Stelle die Rede sein, wie der folgende Vers deutlich genug zeigt. Völlig gezwungen wäre es ferner auch, mit manchen Auslegern nur den Sinn hier zu finden, daß Hiob nichts Böses vor der Volksgemeinde verheimlicht habe, weil eben nichts Böses von ihm begangen worden sei. Wenn man aber mit Ewald annehmen wollte, daß Hiob hier den Verdacht ablehne, als habe er in feigem Verhehlen der Schuld aus Furcht vor öffentlicher Anklage und Aechtung sich lieber zu Hause versteckt gehalten und die Volksversammlung nicht zu betreten, noch in ihr zu reden gewagt, so sieht man für einen solchen Vorwurf weder in den Verhältnissen, noch in den Reden der Freunde einen Anschließungspunkt Eben deshalb scheint es uns nothwendig, hier gar nicht die direkte Ablehnung einer wirklich in dieser Form denkbaren und etwa möglicher Weise von Seiten der Freunde gegen Hiob zu erhebenden Verdächtigung anzunehmen, sondern die hier gebrauchten Bilder nur als Ausdruck einer gewissen Gesinnung zu betrachten, von welcher Hiob sich weit entfernt erklären will. Diese Gesinnung ist nichts anders als die übermüthige Gleichgültigkeit des Frevlers, welchem zwar bei seinen Uebelthaten die öffentliche Meinung unangenehm ist, so daß er ihren Bezeugungen sich auszusetzen Furcht hat, der aber doch über dieselben sich hinwegzusetzen weiß, indem er nach vornehmer orientalischer Despotenweise sich von der Welt abschließt. Dabei ist es ganz in der Ordnung, daß Vers 34 die Furcht und der Schrecken des bösen Gewissens mit starken Ausdrücken geschildert werden, denn sie sind nichts anders als die Folie eben jener übermüthigen Gleichgültigkeit, auf welche es dem Dichter hier vorzugsweise ankommt. V. 34. Weil mich graute. כי steht als causale Partikel. Schultens nahm es wie 8, 6 als Zeichen des Nachsatzes, was aber weder grammatisch möglich ist (wegen des daneben stehenden אערוץ und יחתני, welche bei jener Auffassung jussivisch genommen werden müßten) noch dem Sinne nach haltbar, da V. 34 doch offenbar den Eindruck einer weitern Erklärung von V. 33 macht. המון ist als Collectivum femininisch gebraucht. V. 35. Auch dieser und die beiden folgenden Verse sind öfter als Nachsatz zu den vorhergehenden Vordersätzen erklärt worden. Mit Recht hat aber Ewald die von Schultens verworfene ältere Ansicht, nach welcher die Verse ein durch den Affekt des Redenden veranlaßter Zwischensatz sind, wieder aufgenommen. Eben durch diesen Zwischensatz ruft uns der Dichter in eben so einfacher als kunstvoller Weise noch einmal Hiob's tiefe Sehnsucht nach dem erscheinenden und erlösenden Gott und zugleich den sündlichen Ungestüm vor die Seele, welcher sich mit jener an sich berechtigten Sehnsucht verbunden hat. — O, daß mich einer anhörte. Es ist ausdrucksvoll, daß Hiob den, welchen er meint, nicht gleich nennt. — Sieh meine Unterschrift. Die Ausdrücke sind von der Form schriftlicher Gerichtsverhandlung hergenommen, welche der Dichter, wie wir in der allgemeinen Einleitung bemerkten, durch den ägyptischen Gebrauch

hat kennen lernen. Bei תו dachten Manche an die ursprüngliche Kreuzesform des Buchstaben ת, welche wie bei uns von den des Schreibens Unkundigen anstatt der Unterschrift gebraucht worden sei. Dies ist natürlich eine völlig unpassende, aus der Luft gegriffene Annahme. Dagegen wäre es nicht undenkbar, daß das Symbol des Henkelkreuzes, welches wir auf religiösen Inschriften der heidnischen-Semiten und der Aegypter finden (vgl. das 4. Kapitel der Einleitung), auch neben den Unterschriften der ägyptischen Gerichtsurkunden, die der Dichter hier im Sinne hat, als religiöses Bekräftigungszeichen üblich gewesen wäre. Sollte sich dies wirklich durch ägyptische Monumente bestätigen, so würden wir daran bei unsrer Stelle wohl ohne Zweifel zu denken haben. Sonst reicht es hin תו von תוה in der Bedeutung: zeichnen, schreiben abzuleiten. תוי kann daher entweder nach Aben Esra = כל מה שרשמתי „alles was ich verzeichnet habe" sein, oder das, woran wir auch im Deutschen bei dem Worte zeichnen zunächst denken, nämlich die Unterschrift. Letzteres ziehen auch wir vor. Es ist aber die Unterzeichnung der Vertheidigungsschrift gemeint, in welcher Hiob sein Recht vor Gott dargethan hat. — O hätte ich die Klageschrift meines Gegners, wörtl. die Schrift, die mein Gegner geschrieben. Die Worte geben nur einen passenden Sinn, wenn man mit Ewald ספר als Accusativ zu מי יתן und die folgenden Worte als abgekürzten Relativsatz nimmt. Der איש ריבי ist, wie aus dem Gegensatze des vorhergehenden Versgliedes erhellt, Gott selbst. Die beiden Theile des Verses sagen also, daß Hiob sowohl auf eine ausführliche Darstellung seiner Unschuld, als auf eine gründliche Widerlegung aller Klagen, die etwa Gott gegen ihn erheben könnte, gerüstet sei. V. 36. Ich höbe sie fürwahr auf die Schulter. אם לא ist hier unzweifelhaft Versicherungsformel. Das Suffixum in אשאנו geht auf ספר zurück. Hiob will jene Anklageschrift, nachdem er sich gegen sie gerechtfertigt hat, im Triumph auf die Schulter nehmen, d. h. hoch in die Höhe halten, damit jeder sie sehen kann. Ewald (S. 325 Randnote) erinnert an die in manchen Gegenden Indiens übliche Sitte, das für heilig gehaltene Buch der Harivansa bei gerichtlichen Handlungen und Eidesleistungen auf den Kopf zu legen oder in die Hand zu nehmen, worin freilich nur, was das Aeußerlichste der Form betrifft, eine gewisse Berührung mit unsrer Stelle zu finden ist (vgl. l'Harivansa traduit par Langlois vol. I p. VI). Die von Manchen angenommene Vergleichung der Klageschrift mit einem über die Schulter zu hängenden Ehrenschmuck oder Ehrenmantel scheint uns an und für sich seltsam, durch das folgende עטרות nicht begründet und durch den Ausdruck נשא על שכמו keineswegs nothwendig angedeutet. V. 37. All meine Schritte. Der Zahl, der Reihe nach (wörtl. die Zahl meiner Schritte). — Wie ein Fürst ihm nahen. Das Piel קרב steht zwar sonst überall, auch Ez. 36, 8, causativ und so könnte man es allenfalls auch hier erklären: „ich wollte wie ein Fürst ihn herzukommen lassen, d. h. ihn empfangen". Doch natürlicher scheint es, קרב mit den meisten älteren

und neueren Auslegern im intransitiven Sinne zu nehmen, wofür man sich mit Recht auf den entsprechenden Gebrauch des Piel in הלך berufen hat. In dem כמו נגיד, welches nach dem in der Stelle herrschenden Affekt nur auf Hiob selbst, nicht auf Gott gehen kann, liegt noch der ganze ungebändigte Trotz, welcher erst Elihu's und dann Gottes Rüge verdient. In Beziehung auf das Bild vgl. man Rig-Veda I, 5, 10, 4 (nach Langlois), wo von dem Priester gesagt wird, daß er mit dem Gott handle, wie ein Fürst mit den mächtigern Fürsten. V. 38. Wenn mein Acker über mich schreit. Der Zusammenhang ist schon in der Einleitung zu diesem Kapitel angedeutet worden. Indem Hiob sagen will, wenn alle jene Vorwürfe der Freunde gegen mich gerecht sind, so möge alle meine Habe und meinen Acker der von jenen über den Gottlosen ausgesprochene Fluch treffen, so wird er dadurch veranlaßt, in Beziehung auf eben diesen Acker die Behauptung seiner eigenen Unschuld in der Weise noch einmal zusammenzufassen, daß er auf den Unterschied zwischen seinem und des Gottlosen Lande hinweis't, da ja das erstere nicht wie das letztere, durch das an den Schollen gleichsam haftende Wehegeschrei der Unterdrückten, selber den göttlichen Fluch über sich herbeirufe. — Die Furchen weinen, weil sie dem frühern Besitzer mit Gewalt entrissen sind. V. 39. Wenn sein Mark ich aß unbezahlt. Dieser und der folgende Halbvers kann entweder auf den nicht durch Kauf, sondern durch Gewaltthat erlangten Besitz des Ackers, oder auf den den Arbeitern tyrannisch vorenthaltenen Lohn gehen. Denn die בעלי אדמה können entweder die früheren Herrn oder die gegenwärtigen, dem Hiob dienstbaren Bearbeiter des Ackers sein. Da es passend ist, wenn hier gerade beide Arten des Unrechts erwähnt werden und die Worte nicht widerstreiten, so möchten wir mit Gersonides bei V. 38 an den Raub des Ackers, bei V. 39 an die Unterdrückung der Arbeiter denken. V. 40. Es enden die Reden Hiob's. Es ist ein müßiger und ein nicht zu entscheidender Streit, ob diese Bemerkung schon von dem Dichter selbst herrührt. Jedenfalls wird dadurch richtig der Hauptabschnitt in dem ganzen Buche bezeichnet, insofern im Folgenden die „Lösung" beginnt. Aehnliche Bezeichnungen der Abschnitte in poetischen Büchern finden sich auch sonst z. B. in den großen epischen Gedichten der Indier.

Zweiter Haupttheil des Gedichts.

Elihu's Reden.

Erzählender Eingang.

K. 32 V. 1—6 a.

Schema der Glieder: 3. 3.

a) Elihu's Zorn gegen Hiob und gegen die Freunde, V. 1—3. b) Der Grund seines bisherigen Schweigens und seines jetzigen Redens, V. 4—6 a.

Gleich im ersten Verse dieses Einganges wird die Sachlage des Streites bezeichnet: die 3 Männer können Hiob nicht mehr antworten, weil er gerecht vor seinen Augen ist. In dem Bewußtsein seiner Gerechtigkeit bestand, wie wir sahen, die Unüberwindlichkeit Hiob's. Elihu aber zürnt eben deshalb gegen denselben (V. 2) und zwar mit Recht, da ja Hiob's Schwäche, wie wir gleichfalls sahen, gerade darin bestand, daß er seine Gerechtigkeit in ungehöriger Weise Gott gegenüber geltend machte. Elihu zürnt aber auch den Freunden, weil sie keine Antwort fanden und doch den Hiob verdammten (V. 3; vgl. die Bemerkungen weiter unten); auch dies mit vollem Recht, da ja jene Unfähigkeit noch Weiteres vorzubringen aus der Beschränktheit ihres Standpunktes hervorging, die blinde Verurtheilung des Leidenden aber etwas sittlich Verwerfliches war. Elihu hat aus Rücksicht gegen das höhere Alter der Freunde und Hiob's nicht bloß geschwiegen, so lange die drei ersten noch redeten, sondern auch den letzteren alle seine Worte ruhig vollenden lassen (V. 4), beides Zeichen einer sich nicht vordrängenden Bescheidenheit, auf die er sich hernach mit Recht im Eingang seiner Rede beruft. Jetzt aber, da auch Hiob geendet hat und keine weitere Antwort von den älteren Freunden mehr zu erwarten steht, überwindet er seine Scheu und beginnt selber zu reden (V. 5. 6 a). — Es lag in der Natur der Sache, daß von den Reden des Elihu in der allgemeinen Einleitung, auf die wir hier zurückweisen, besonders ausführlich gehandelt werden mußte. Wir bemerken hier nur noch, daß die von Köster zuerst geltend gemachte Zusammengehörigkeit von Kap. 34 u. 35 auch formell dadurch bestätigt wird, daß wir so drei ziemlich gleich lange Reden des Elihu (von 50. 52 und 56 Versen) erhalten. Alle zielen darauf ab, Hiob's Selbstgerechtigkeit zu überwinden. In der ersten Rede wird die Klage Hiob's, daß Gott sich den Menschen entziehe und indem er gar nicht zu ihnen rede, sie nicht zu ihrem Recht kommen lasse, zurückgewiesen. Die zweite Rede zeigt das Widersinnige der Behauptung Hiob's, daß Gottes Gerechtigkeit in der Welt nicht zur Erscheinung komme. In der dritten Rede wird die Einheit der göttlichen Macht, welche Hiob als bloß physische Uebermacht geschildert hatte, mit der göttlichen Liebe und Güte dargethan.

V. 2. Des Busiters. בוז Gegend im wüsten Arabien (Jer. 25, 23. 24). — Weil er sich für gerecht hielt vor Gott. Das מאלהים steht hier wie 4, 17. V. 3. Weil sie keine Antwort fanden und doch den Hiob verdammten. Möglich, aber weniger leicht ist die Erklärung: „weil sie keine Antwort fanden, um den Hiob zu verdammen". An sich würde dies auch sachlich wohl passen, aber es wäre dann doch das Element des Wohlwollens gegen den Hiob, welches dem Elihu eigenthümlich ist, in diesem Eingange gar nicht berücksichtigt. V. 4. Und Elihu hatte auf Hiob gewartet mit Worten. Dies geht offenbar auf die Zeit, in welcher Hiob, nachdem die 3 Freunde verstummt waren, allein weiter redete. — Weil sie älter waren als er. המה bezieht sich nicht nur auf die drei Freunde, sondern auch auf Hiob.

Elihu's erste Rede.

Kap. 32 V. 6ᵇ — Kap. 33.

Schema der Strophen: drei Eingangsstrophen: 9. 8. 7; zwei Hauptstrophen: 11. 12; Schlußstrophe: 3.

Eingang. 1. Str. K. 32 V. 6ᵇ—14. Elihu habe die älteren Freunde allein reden lassen in der Ueberzeugung, sie würden den Hiob widerlegen; da er sich aber hierin geirrt, sei er selbst genöthigt redend aufzutreten.

2. Str. V. 15—22. Auch nachdem jene verstummt, habe er noch eine Weile gewartet; jetzt aber dränge ihn der Geist, der sich gewaltsam Luft mache, ohne Parteilichkeit seine Meinung zu sagen.

3. Str. K. 33 V. 1—7. Hiob möge ihn anhören, denn er werde aufrichtig und klar reden, auch brauche jener ja vor ihm als vor seines Gleichen nicht wie vor Gott zu erschrecken.

1. Hauptstr. V. 8—18. Hiob halte sich selbst für gerecht und beschuldige Gott ungerechter Härte; es sei aber falsch, wenn derselbe behaupte, Gott würdige den Menschen nicht der Kundmachung seines Willens, er rede vielmehr vielfach zu den Menschen, zuerst durch Offenbarungen in Nachtgesichten;

2. Hauptstr. V. 19—30, dann durch Leiden und Krankheit, denn das sei auch eine Sprache Gottes; der Mensch solle keineswegs dadurch zu Grunde gehen, sondern vielmehr, durch den fürbittenden Engel gerettet, zur Erkenntniß seiner Sünde kommen, so meine es also Gott überall gut mit ihm.

Schluß. V. 31—33. Hiob möge den Elihu entweder ruhig weiter anhören, oder ihn widerlegen.

Der Eingang dieser Rede, der gerade so vielen Auslegern zu einem unverdienten Anstoß gereicht hat, ist mit bewunderungswürdiger Kunst und Sinnigkeit angelegt. Elihu muß sich darin zu beiden Parteien in das rechte Verhältniß setzen. Er redet zuerst zu den Freunden als zu den älteren und als zu denen, mit welchen er es weiterhin weniger unmittelbar zu thun hat. Eben deshalb spricht er aber jetzt zu ihnen mit desto größerer Ausführlichkeit, wobei er, was auf keinen Fall ohne Absicht ist, in der ersten Strophe sie unmittelbar anredet, in der zweiten gleichsam objektiver in der dritten

Person von ihnen spricht, um dann in der dritten sich direkt an Hiob zu wenden. Wir zeigten schon in den Bemerkungen über den erzählenden Eingang zu diesen Reden, daß dort auf ein doppeltes Schweigen des Elihu hingewiesen wurde, auf das, welches er, während die 3 Freunde noch redeten und auf das, welches er auch nachher noch längere Zeit beobachtete. Auf das erstere beruft sich nun Elihu in der ersten, auf das zweite in der zweiten Strophe, offenbar mit gutem Recht, um daran zu erinnern, daß sich vorlaut zum Reden zu drängen keineswegs seine Sache sei. Was ihn so lange zurückhielt, war die Ehrfurcht vor dem höhern Alter, von dessen Einsicht er die Lösung des vorliegenden Räthsels erwartete; was ihn jetzt aufzutreten veranlaßt, ist die Enttäuschung über jenen Punkt, mit welcher zugleich das Bewußtsein sich ihm aufdrängt, daß der Geist Gottes mehr Weisheit giebt, als die Jahre. Die offene Erklärung hierüber verbindet er passend mit der Erinnerung daran, daß er die Freunde in gespanntester Weise ruhig bis zu Ende angehört habe; denn gerade während dessen hat ja jene Enttäuschung und jenes Innewerden der höhern Macht des Geistes Gottes Statt gehabt. Diese Macht des göttlichen Geistes aber ist der Art, daß der Mensch, selbst wenn er sich sträuben wollte, doch auf die Dauer ihr nicht zu widerstehen vermag. Letztere Bemerkung verknüpft wiederum Elihu sehr zweckmäßig mit der Erwähnung des Stillschweigens, welches er auch, nachdem die drei von Hiob überwunden waren, und dieser allein weiter redete, noch längere Zeit innehielt, denn eben dabei empfand er die Unbezwinglichkeit des göttlichen Geistesdranges, den er in der Blödigkeit der Jugend umsonst eine Weile zurückzuhalten versuchte. So will er denn auch, da Gott ihn zu reden treibt, ohne alle Menschenfurcht reden, wie er diese immer ferne von sich gehalten hat. Indem er dann seine Worte an Hiob richtet, hebt er wiederum klar und kräftig die Punkte hervor, welche jenen bestimmen müssen, ihm ein aufmerksames Gehör zu verleihen. Zuerst darf er sich darauf berufen, daß er, wie er die auch von Hiob getadelte Unaufrichtigkeit der Freunde wohl erkannt habe, sich selber völlig frei davon wisse, und daß er eben darum den aus einer solchen innern Unwahrheit immer folgenden Mangel an Klarheit seinerseits vermeiden würde, sodann hat er ein volles Recht, den Hiob daran zu erinnern, daß derselbe nur deshalb vor Gott sein Recht nicht darthun zu können sich beklagte, weil vor dessen Uebermacht kein Mensch bestehen könne, daß dieser Grund aber ihm, dem Elihu, dem gleich ihm selber gebrechlichen Menschen, gegenüber wegfalle, und daß er also volle Freiheit habe, sich gegen einen solchen zu rechtfertigen, wenn es ihm nur an triftigen Beweisen nicht fehle. Was dann den Inhalt des eigentlichen Haupttheiles dieser Rede anbelangt, so wurde schon in der allgemeinen Einleitung bemerkt, auf wie bewunderungswürdige Weise der Dichter den Elihu, indem er Hiob's Klage über Gottes Stillschweigen widerlegt, von der allgemeinen Offenbarungsform des patriarchalischen Zeitalters, den Erscheinungen und Gesichten unmittelbar zu dem besondersten Schicksal des

Leidenden selbst übergehen und ihn gerade darin das nachweisen läßt, was Hiob in äußerlicher Weise so oft stürmisch verlangt hat, nämlich eine wahrhafte Selbstbezeugung, eine für den empfänglichen Menschen wohlverständliche, freilich ihn demüthigende Sprache Gottes. Und so kann denn die herrliche zweite Hauptstrophe dies letzte Moment weiter ausführen, indem sie auf das wahre Ziel alles Leidens, nämlich auf die innere Demüthigung des Menschen vor Gott, hinweis't und die Schranke bezeichnet, welcher alle menschliche Gerechtigkeit sich bewußt bleiben muß, um nicht ihr eigenes tiefstes Wesen aufzuheben. In der Schlußstrophe spricht sich zugleich die freundschaftliche Gesinnung Elihu's gegen Hiob, den er ja, wenn das Gewissen es ihm erlaubte, gern freisprechen möchte, und die hohe Zuversicht aus, mit welcher er die neuen göttlichen Wahrheiten vorträgt.

Eingang. Erste Strophe Kap. 32 V. 6b—14.

Schema der Glieder: 5. 4. Die 5 zerfällt in 2. 2. 1, die 4 in 2. 2.

a) Meiner Jugend wegen habe ich euch, die Greise, von denen ich die höchste Weisheit zu vernehmen erwartete, reden lassen, V. 6b. 7; aber ich sehe, daß nicht das Alter, sondern der Geist Gottes Weisheit und rechtes Urtheil verleiht, V. 8. 9, darum beschloß auch ich zu reden, V. 10. b) Ich habe erwartungsvoll eure Beweisführungen angehört, bis ich sah, daß ihr Hiob nicht zu widerlegen vermöget, V. 11. 12. — Denkt nun nur nicht, daß letztres bloß an Hiob's Hartnäckigkeit liege, derentwegen nur Gott ihn überwinden könne; ihr werdet vielmehr sehen, daß sich noch andere Dinge gegen ihn sagen lassen, als ihr bisher vorgebracht habt, V. 13. 14.

V. 6b. Drum war ich scheu. זחל schleichen, langsam gehen, daher scheu zurücktreten, Anstand nehmen, etwas zu thun, so das aram. דחל = fürchten, vgl. das arab. رحل und زحل. — Euch kund zu thun. חוה ein Lieblingswort des Elihu, das aber auch 15, 17 vorkommt. V. 8. Der Geist ist's im Menschen. Am besten ergänzt man auch zu diesem ersten Versgliede aus dem zweiten das תבינם als abgekürzten Relativsatz. Möglicherweise kann man auch die erste Vershälfte für sich nehmen: der Geist ist es im Menschen, d. h. er macht es aus, auf ihn kommt es an. Doch ist dies weniger einfach. Bei der ersten Auffassung erhält das den Sinn erst schließende תבינם einen großen, dem Zusammenhange ganz gemäßen Nachdruck. Der Geist, der Odem Gottes bedeuten hier nicht jede von Gott ausgehende physische und geistige Lebenskraft, weshalb Manche sonderbarerweise unter רוח אל sich das sogenannte Genie gedacht haben, mit welchem Elihu prahle, sondern es ist die innerliche Mittheilung des höheren göttlichen Geistes, wie sich dieselbe im alten Bunde vorzugsweise in der prophetischen Erleuchtung kund gab; damit stimmt auch, wie wir sehen werden, die zweite Strophe überein. V. 9. Nicht die Großen sind weise. רבים = grandaevi Genes. 25, 23, doch weise das Wort hier wohl zugleich auf die höhere Würde und Macht der Greise hin. — Noch verstehn die Greise zu richten. Auf das gerechte Gericht kommt es ja

aber bei Hiob vorzugsweise an. V. 10. Darum dacht' ich. In diesem Sinne steht hier אמרתי wie V. 7, daher auch das Präterit. — Mir werde Gehör. שמעה nahm schon Schultens in den Adnotationes als Substant. verbale. Die Worte entsprechen so ganz genau dem arab. سمعا الى. Als Imperativ würde das Wort zunächst an Hiob gerichtet sein, auf den es ja vorzugsweise ankam. Dabei würde man dennoch das Wort sich als bloß innerlich von Elihu gesprochen denken können. Ganz unbegründet ist Hirzels seltsame Meinung, Elihu wolle hier eigentlich seine Rede schon beginnen, könne aber vor Redseligkeit und Eitelkeit nicht zum rechten Anfang kommen. Soll der Dichter, der die folgenden hohen und herrlichen Reden geschrieben hat, den Elihu absichtlich oder unabsichtlich eine solche jammervolle Rolle haben spielen lassen? V. 11. Sieh' ich wartete auf eure Reden, ich folgte euren Beweisen, wörtl. ich hörte eure Beweise bis zu Ende an; denn das עד nimmt man am besten hier als Bezeichnung der Dauer. Es könnte auch das Ziel dadurch ausgedrückt werden, wie in שוב עד אלהים „sich bis zu Gott hin bekehren", so daß in dem האזין עד „bis an etwas hinan horchen", die Genauigkeit des Achtgebens läge; doch scheint dieses hier weniger natürlich. — So lange ihr Worte herausforschtet. Das עד in demselben Sinne wie in dem vorhergehenden Gliede. Bei der andern Auffassung: bis daß ihr Worte herausfändet. In diesem letzten Falle würden unter den Worten solche gemeint, die den Hiob zu widerlegen vermöchten. V. 12. Und ich lauschte auf euch. Durch das Lauschen haben wir wieder das durch עד in עדיכם ausgedrückte Anhalten des Achtgebens zu bezeichnen gesucht. V. 13. Sprecht nur nicht: wir haben Weisheit funden, d. h. wir haben es an uns nicht fehlen lassen, sondern das Rechte wohl getroffen, aber Gott muß ihn schlagen, kein Mensch, d. h. Hiob ist so hartnäckig, daß die gründlichsten Beweise von unserer Seite ihre Wirkung auf ihn verfehlen, daher nur Gott ihn von seinem Unrecht überzeugen kann. מצאנו חכמה könnte auch den Sinn haben: wir haben uns Weisheit erworben, was aber zu dem Gegensatze des folgenden Gliedes nicht gut paßt. Noch Andere erklären: wir sind bei Hiob auf eine Weisheit gestoßen, deren wir uns nicht versahen und die kein Mensch zu überwinden vermag. Dies wäre aber dem Sinne der Freunde, wie Elihu ihn voraussetzen muß, gänzlich fremd. נדף entspricht ganz unserem deutschen „schlagen", wenn es im geistigen Sinne von der Ueberführung des Gegners gebraucht wird. Will man es in mehr eigentlichem Sinne nehmen, so ist noch die wahrscheinlichste Erklärung die: wir haben Weisheit, d. h. wir haben die Wahrheit gefunden, daß Gott es ist, der ihn schlägt, d. h. daß die über Hiob verhängten Plagen von keinem Menschen, sondern allein von Gott selbst herrühren. Aber das würden doch die Freunde selbst schwerlich als den Inbegriff aller ihrer Weisheit gelten lassen. V. 14. An mich hat kein Wort er gerichtet, doch will

ich anders als ihr ihm antworten, wörtl. doch will ich mit euren Worten ihm nicht antworten. Der Hauptnachdruck liegt hier auf dem zweiten Gliede: Glaubt nur nicht, daß sich nichts anderes gegen Hiob vorbringen läßt, als was ihr vorgebracht habt; ich will euch das Gegentheil beweisen und ich will dies thun, obgleich ich nicht unmittelbar dadurch, daß Hiob etwa auch an mich, wie an euch, seine Worte gerichtet hätte, zum Reden aufgefordert bin. In dem ersten Gliede des Verses ist auf diese Weise angedeutet, daß Elihu, obgleich nicht von Hiob zum Reden veranlaßt, doch nicht länger schweigen könne. Andere: ich werde, weil Hiob's Worte nicht gegen mich gerichtet waren, leidenschaftsloser und unparteilicher als ihr ihm antworten können. Aber diese Beziehung liegt zu ferne.

Zweite Strophe V. 15—22.

Schema der Glieder: 2. 2. 2. 2.

a) Auch nachdem die Freunde verstummt waren habe ich noch geraume Zeit geschwiegen, V. 15. 16. b) Jetzt aber drängt mich der Geist zu antworten, V. 17. 18. c) Mein Inneres macht sich Luft, wie junger Wein in den Schläuchen, V. 19. 20. d) So will ich denn ohne Furcht und Menschengefälligkeit reden, V. 21. 22.

Mit Unrecht meint Hirzel, daß diese Verse schon an Hiob selbst gerichtet seien, wovon sich in den Worten durchaus keine Spur zeigt. Sie bilden vielmehr eine Art Selbstgespräch, sie schildern noch deutlicher als die vorhergehende Strophe, was in Elihu's Innern vorgeht, indem er sich zum Reden entschließt.

V. 15. Sie waren bestürzt, nämlich durch Hiob's unerwartet kühnes Wort. — Das Wort war ihnen entwichen, wörtl. die Worte waren von ihnen fortgegangen, fortgewandert. העתיק eigentlich vom Abbrechen der Zelte, daher von der Fortwanderung eines Nomadenzuges gebraucht, Genes. 12, 8; so schon Jarchi. Andere nehmen העתיקו transitiv und impersonell als Umschreibung des Passivs: „man hat die Worte ihnen entrückt", d. h. die Worte sind ihnen entrückt. V. 16. Ich wartete als sie nicht redeten. Das Imperfekt ידברו ist hier ganz am Ort, da ja das Nichtreden während des Wartens fortdauert. Hernach folgt das einfach erzählende Präteritum: עמדו , ענו. Ewald nimmt das והוחלתי als angeknüpften Fragesatz: „und sollt' ich warten, weil sie nicht mehr reden?" u. s. w., was grammatisch möglich, aber, wie uns scheint, gezwungen ist. V. 17. So will auch ich mein Theil antworten u. s. w. Denen gegenüber, die hier Elihu's Eitelkeit sich Luft machen sehen, bemerkt schon Schultens: jucunda et decora formula; scire meum = quantum mihi quidem scire, et percipere datum. Frustra sunt, qui haec ad arrogantiam detorquent. V. 18. Es drängt mich der Geist. Wie V. 8 ist hier nicht von des Menschen eigenem Geiste, sondern von dem göttlichen Geistestriebe die Rede. Schultens: Nihil in his superbi, et turgidi, nisi quod quis de suo addiderit. V. 19. Siehe mein

Inn'res ist wie Wein, der nicht geöffnet ward. Das לֹא יִפָּתֵחַ nahmen mit Recht schon die alten Versionen und die meisten älteren Ausleger als abgekürzten Relativsatz zu יַיִן. Die Vulgata übersetzt treffend: „quasi mustum, absque spiraculo". Das Bild ist für die unwiderstehlich von Innen herauswirkende Kraft des Geistes vortrefflich gewählt. V. 21. Daß ich die Person nur nicht ansehe. Das אַל ist hier sehr bezeichnend. Es liegt darin nicht nur der Entschluß, sondern auch die sorgfältigste Wachsamkeit, jenen nicht durch äußere Eindrücke vereiteln zu lassen. — Keinem Menschen werd' ich schmeicheln. In dem כנה liegt: ich werde ihm aus Menschengefälligkeit nicht andere Namen geben, als die wirklich seinem Wesen gemäß sind; ich werde mich nicht scheuen, einem jeden Menschen sein wahres Angesicht zu zeigen. V. 22. Denn ich weiß nicht zu schmeicheln. ידעתי אכנה ist eine arabisirende Construction. — Leicht raffte mich dahin. ישאני bildet ein treffendes Wortspiel mit אשא im vorhergehenden Verse. Die Worte drücken in schöner Weise die heilige Scheu und Gewissenhaftigkeit aus, mit welcher Elihu seine Rede beginnt.

Dritte Strophe Kap. 33 V. 1 — 7.

Schema der Glieder: 3. 2. 2.

a) Hiob höre mich an, denn ich werde aufrichtig und klar reden, V. 1 — 3.
b) Auch ich bin Gottes Geschöpf, wenn du also kannst, antworte mir, V. 4. 5.
c) Bei mir kann nicht wie bei Gott, der von mir ausgehende Schrecken dich am Antworten hindern, V. 6. 7.

V. 1. Nimm alle meine Reden zu Ohren. Auf dem כל liegt hier der Nachdruck, wie Mercerus treffend bemerkt: Omnia dicit innuens se nihil otiosi dicturum ideoque jubet eum ad omnia quae dicturus sit, diligenter attendere. Auch Schultens Worte verdienen angeführt zu werden: Magna moderatione et prudentia, in primam hanc actionem penitius ingreditur Elihu. In der That ist es bei der eigenthümlichen Stellung, die Elihu einzunehmen im Begriff ist, ganz in der Ordnung, daß er, indem er sich nun an Hiob selber wendet, nicht gleich unmittelbar die Sache angreift, sondern erst durch einige ernste, aber zugleich liebevolle Worte sich den Weg zu dessen Herzen bahnt. V. 2. Siehe ich habe meinen Mund aufgethan. Der Schritt ist nun einmal geschehen, ich habe meine Rede begonnen und muß sie vollenden. Es liegt darin ein Bewußtsein von der Wichtigkeit und Verantwortlichkeit dessen, was er unternimmt. — Es begann meine Zunge zu reden, wörtl. es redete meine Zunge in meinem Gaumen (letzteres eine Synekdoche). Das Präterit. דברה bezeichnet hier den gegenwärtigen, aber aus der Vergangenheit in die Gegenwart hinüberreichenden Akt. Dies glaubten wir durch die freiere Uebersetzung wiedergeben zu müssen. V. 3. Meines Herzens Geradheit ist in meinen Worten, wörtl. sind meine Worte. Ueber die Zurückbeziehung

auf das אמרי ישר 6, 25 ist in dem 3. Kap. der Einleitung gesprochen worden. — Und Einsicht sprechen deutlich meine Lippen. דעת ist hier gewiß nicht bloß „das was ich weiß", sondern es liegt darin, daß aus der Aufrichtigkeit des Herzens auch eine wirkliche Einsicht in die vorliegende Sache sich ergiebt. — Deutlich. Das ברור nehmen Manche mit Aben Esra als Accus. des Objekts, wobei דעת שפתי als Stat. constr. das Subjekt ist. Doch einfacher faßt man vielmehr ברור als Accus. adverb. V. 4. Der Geist Gottes hat mich gemacht. עשה kann hier nur auf die Schöpfung gehen. Das folgende תחיני versteht man am besten mit Schultens von der erhaltenden, das geschaffene Leben beständig tragenden Kraft Gottes. Es liegt in den Worten des Verses eine doppelte Beziehung. Einmal schließen sie sich an das Vorhergehende an, indem sich bei dem Frommen überall das Bewußtsein von der Wahrheit auf das von der ihm durchdringenden göttlichen Schöpferkraft gründet, zugleich aber hängen sie eng mit dem Folgenden zusammen, insofern ja gerade darin, daß Elihu, wie Hiob selbst, nichts anders als ein Geschöpf Gottes ist, für diesen die Möglichkeit liegt, ihn zu widerlegen. Letzterer Gedanke wird in V. 6 und 7 weiter ausgeführt. V. 5. Rüste dich, tritt auf wider mich, wörtl. rüste dich vor mir, (d. h. mir gegenüber) stelle dich auf. Selbst der Klang der Worte hat im Hebräischen etwas Stolzherausforderndes. V. 6. Sieh' ich bin deinesgleichen vor Gott, wörtl. ich bin dir gemäß, dir entsprechend für Gott. V. 7. Siehe mein Schrecken u. s. w. Zurückbeziehung auf Hiob's Worte 9, 34 und besonders 13, 21 (vgl. auch 13, 11). — Meine Last. אכפי, aller Wahrscheinlichkeit nach, von dem Stamm אכף = כפף, niederdrücken, oder von כפף abgeleitet mit dem vorgesetzten א (vgl. חֶבֶל von בלל , תמם von מסם), wie es Menachem ben Saruk erklärt, s. Ewald und Dukes Beiträge ꝛc. S. 131. Andere nehmen es = כַּפִּי mit dem nach chaldäischer Weise vorgesetzten א; vgl. das כפך 13, 21. Ganz ohne Grund sieht Umbreit hier wieder lächerlichen Hochmuth, indem er אכפי „mein geistiges Gewicht" erklärt. Wir erinnern an Schultens Bemerkung zu 32, 18.

Erste Hauptstrophe V. 8—18.

Schema der Glieder: 4. 7. Die 4 zerfällt in 2. 2, die 7 in 2. 2. 3.

a) Du Hiob hast gesagt, du seiest unschuldig, V. 8. 9, Gott verkehre dein Recht, V. 10. 11. b) Dazu ist aber Gott zu groß, daher du auch Unrecht hast, wenn du behauptest, er rede nicht zu dem Menschen, V. 12. 13, Gott aber redet vielfach zu ihm, zuerst in nächtlichen Gesichten, V. 14. 15. Sein Zweck dabei ist, den Menschen von allerlei Bösem, besonders vom Hochmuth zu reinigen und dadurch vom Untergange zu retten, V. 16—18.

In dem ersten Gliede führt Elihu in Kurzem die Aeußerungen Hiob's, deren Schuld derselbe nicht hinlänglich erkannt hatte, nach ihren beiden Haupttheilen an: Hiob hatte sich für gerecht und Gott für ungerecht erklärt.

Dann aber geht er im zweiten Gliede sogleich zu dem eigentlichen Thema dieser ersten Rede über, zu der Behauptung Hiob's, Gott sei für die Menschen völlig unzugänglich, so daß diese weder zu ihm reden, noch wiederum seine Worte vernehmen können, eine Behauptung, in welcher beides zugleich, sowohl Hiob's vermeintliches Recht, als Gottes angebliches Unrecht enthalten ist. In sehr sinniger Weise ist der Uebergang von dem ersten zum zweiten Gliede angelegt. In allem Andern magst du Recht haben, sagte Elihu, in diesem Einen, daß Gott dich feindlich verfolge, hast du gewiß Unrecht, denn der Menschen Art mag es sein, sich in eigenwilligen, feindlichen Gelüsten gegeneinander wohl zu fühlen, aber Gott ist dafür zu groß. Es ist bei ihm nichts Willkührliches, es geht alles aus der Tiefe seines eigenen Wesens hervor. Eben darum hast du auch Unrecht, wenn du darüber klagst, daß er zu den Menschen nicht rede, während er doch offenbar auf mehrfache Weise sich ihnen kund giebt. Zuerst in nächtlichen Gesichten, durch die er freilich nicht bloß des Menschen Neugierde befriedigt, sondern ihn vielmehr in die Zucht nimmt und besonders vom Hochmuth loszumachen sucht. Darin liegt ein bedeutsamer Wink für Hiob, der gerade nicht um vom Hochmuth frei zu werden, sondern im stolzen Selbstvertrauen auf seine eigene Gerechtigkeit Gottes unmittelbare Erscheinung gewünscht hat.

V. 8. Aber du sagtest, wörtl. nur sagtest du. Der Sinn: nur muß ich freilich deshalb dich tadeln, daß du sagtest u. s. w. — Vor meinen Ohren. Du sagtest vor meinen eigenen Ohren; ich halte mich an deine eigenen Worte. Gerade dies ist dem Elihu eigenthümlich, daß er sich auf nichts anderes einläßt, als das, was er selbst gehört hat, nicht aber, wie die Freunde, aus der Thatsache des Leidens Hiob's ungebührliche Schlüsse zieht. V. 9. Vgl. 9, 21; 10, 7; 16, 17; 23, 11; 27, 5 f. V. 11. Vgl. 13, 27. V. 12. Sieh, darin bist du nicht gerecht. Auf dem זאת liegt ein starker Nachdruck. Mit Recht erkennt auch hier Schultens Elihu's Mäßigung, der Hiob nach seinem frühern Wandel weder freisprechen noch verdammen will, was allein Gottes Sache ist. Den Zusammenhang des Verses mit dem Vorhergehenden und Nachfolgenden haben wir in der Einleitung zu dieser Strophe erörtert. Alle anderen Auffassungen des ירבה אלוה מאנוש ergeben sich leicht als unrichtig, so namentlich die, nach welcher dadurch das vorhergehende אענך begründet werden soll: ich will dir antworten, weil Gott zu groß ist, um es zu thun. Das stände ja mit dem Folgenden, worin gezeigt wird, daß Gott allerdings dem Menschen antworte, im vollkommensten Widerspruch. V. 13. Daß kein einzig Wort er erwiedere. Diese gewöhnliche Bedeutung des לא כל hat Schnurrer mit Recht hier geltend gemacht. Nur daß er weniger passend an ältere Erklärer sich anschließend unter dem דברים die Thaten Gottes und unter dem ענה die Rechenschaftslegung über dieselben versteht. Bei unserer, auch den Worten nach, offenbar leichteren Auffassung wird hier gleich zu Anfang der im Folgenden widerlegte Gedanke scharf und bestimmt hingestellt. Manche

beziehen das Suffix in דבריו auf אנוש im vorhergehenden Verse: „daß er auf all seine Worte nichts erwiedere"; was dem Sinne nach wohl paßt, aber sprachlich weniger leicht ist. Verwerflich ist es dagegen, das כי mit Ewald und seinen Nachfolgern causal zu nehmen: „da er auf all des Menschen Reden nicht erwiedert", was mit dem Folgenden in schneidendem Widerspruch stehen würde. Hirzel bemerkt hierzu: „Das Suffix in דבריו ist auf אנוש zu beziehen. Was Elihu dem Hiob hier sagt, hatte sich dieser selbst oft gesagt, und darüber geklagt, daß es sich also verhalte, z. B. 19, 7; 30, 20. Gleichwohl beschränkt sich die ganze Widerlegung Elihu's auf diese kurze Abfertigung. An dieselbe knüpft er nun aber einen neuen Gedanken an, dessen Ausführung den Hauptinhalt seiner ersten Rede ausmacht". — Hier, wie so vielfach in Elihu's Reden, kann man einen armseligen Sinn nur deshalb tadeln, weil man ihn selbst hineingetragen hat. V. 14. Zweimal ohne daß man's sieht. באחת — בשתים stehen wie gewöhnlich in aufzählender Weise. Der Gedanke ist parallel dem des 29. Verses. Gott redet nicht bloß zu den Menschen, sondern er thut dies sogar zu wiederholten Malen. לא ישורנה ist Zustandssatz ohne ו. ישורנה steht impersonel. Das Suffix geht neutrisch zurück auf ידבר אל. Der Sinn ist: Gottes Reden ist freilich ein unmerkliches, nicht in die Sinne fallendes, nur für empfängliche Gemüther verständliches. Aehnlich schon Perissolides und Calvin. Andere erklären mit Schultens: das zweite mal sieht er nicht darauf, wobei aber das Suffix in ישורנה ganz in der Luft schwebt, und überdies ein offenbarer Widerspruch mit V. 29 entsteht. Man müßte denn mit Ewald das דבר von dem richterlichen Spruch Gottes verstehen, durch welchen er ein für alle mal die Strafe verhängt, ohne sie auf die bloßen Klagen des Menschen hin zurückzunehmen. Aber dies ist um so gezwungener, als ja hier nirgends von einem richterlichen Spruche Gottes, sondern vielmehr im Folgenden zunächst von einer ganz anderen Art göttlicher Sprache geredet wird. V. 15. Im Traum u. s. w. Die Worte sind aus 4, 13 entlehnt, offenbar absichtlich, weil ja dort eine solche Art göttlicher Offenbarung angeführt wurde, wie sie Elihu hier im Sinne hat. V. 16. Und besiegelt ihre Unterweisung, d. h. er prägt sie ihnen fest ein.
V. 17. Daß der Mensch lasse von seinem Thun. Die Aenderung ממעשה, die genau der Uebersetzung der LXX entspräche: ἀποστρέψαι ἄνθρωπον ἐξ ἀδικίας αὐτοῦ, ist unnöthig. — Und um vom Hochmuth den Mann zu scheiden, wörtl. um den Hochmuth vor dem Manne zu verdecken, daß er gleichsam nicht an denselben herankommen kann. Der Infinitivsatz ist, wie gewöhnlich, durch's Verb. finit. fortgesetzt. V. 18. So entzieht er u. s. w. Der letzte Zweck der göttlichen Einsprache. — Sein Leben dem tödtenden Geschoß, wörtl. [er zieht zurück] sein Leben, daß er nicht dahinfahre, d. h. umkomme, durch's Geschoß. Andere: daß er nicht durch die Geschosse hindurchgehen müsse, was aber weniger natürlich und kräftig ist.

Zweite Hauptstrophe V. 19—30.

Schema der Glieder: 4. 4. 4. Die 4 zerfällt jedesmal in 2. 2.

a) Gott spricht auch zu dem Menschen, ihn zurechtweisend durch schwere, unleidliche Krankheit, V. 19. 20, so daß seine Ansehen schwindet und er dem Tode naht, V. 21. 22. b) Wenn dann aber der vermittelnde Engel seiner sich annimmt, V. 23. 24, dann wird er verjüngt und Gott erhört sein Gebet, V. 25. 26. c) Fröhlich kann er den Menschen Gottes Gnade verkündigen, V. 27. 28; das alles thut Gott zu wiederholten malen, um den Menschen vom Verderben zu erretten, V. 29. 30.

Daß das Leiden in dieser Strophe als eine andere Art göttlicher Sprache bezeichnet werden soll, ergiebt sich sowohl aus der Nebenordnung desselben zu der Offenbarung Gottes in Träumen und Gesichten, als auch aus dem והוכח V. 19, durch welches das מוסר V. 16 wieder aufgenommen wird. In herrlicher Weise ist die göttliche Führung des Leidenden in ihrem ganzen Verlauf dargestellt: der Beginn und der Fortgang der Prüfung, die innerliche Entscheidung, die Fürbitte des vermittelnden Engels, die Erlösung und das dankbare Bekenntniß nach der Errettung. Der Schluß der Str. V. 29. 30 blickt nicht bloß auf den Inhalt derselben, sondern auch auf die in der vorhergehenden Strophe geschilderte Offenbarung Gottes zurück: alles dies thut Gott nicht blos einmal, sondern öfter.

V. 19. Durch dauernden Haber in seinen Gebeinen, wörtl. indem der Haber seiner Gebeine anhaltend ist. Zu dem ריב verglich Schultens das arab. ريب الزمان, contentio temporis = adversa fortuna und ريب المنون, lis fati = fatale malum. Auch das dem איתן entsprechende واتن kommt in der Bedeutung „hartnäckig" vor. Das Q'ri רוב erklären die meisten Rabbinen in ähnlicher Weise. Andere nehmen es = Menge, wobei man am besten mit Ewald die Worte als Zustandssatz deuten würde: indem die Menge seiner Gebeine (vgl. 20, 11), d. h. all seine Gebeine, noch frisch sind, d. h. das göttliche Strafgericht überfällt ihn mitten in seiner Kraft. Aber dadurch würde die Schilderung unangenehm unterbrochen; auch ist gegen die Texteslesart nichts einzuwenden. V. 20. Sein Leben macht das Brot ihm zum Ekel. חיה steht wie gleich wieder V. 22 parallel mit נפש. Es ist sehr anschaulich ausgedrückt, wie die eigene Lebenskraft, die eigene ψυχή, wenn sie durch die Krankheit innerlich verzehrt ist, dem Menschen einen Ekel vor dem einflößt, was sie demselben sonst als nothwendige Bedingung ihrer eigenen Existenz lieb macht. V. 21. Sein dürres Gebein wird unscheinbar, wörtl. die Kahlheit seiner Gebeine = seine kahlen Gebeine, werden nicht mehr gesehen, d. h. haben alles Ansehen verloren. In der Zurückbeziehung des Plurals ראו auf שפי עצמתיו liegt durchaus keine Schwierigkeit. Eben deshalb ist die Aenderung des Q'ri, die übrigens denselben Sinn giebt, völlig unnöthig. V. 22. Den Würgern. Uns scheint das Natürlichste, dabei an die letzten tödtenden Schmerzen zu denken, die hier personificirt werden. Der

Ausdruck ist nicht kühner als der in עִרְקִי, 30, 18. Die Rabbinen denken an Todesengel, wozu aber in den Worten kein Anlaß gegeben ist. Und selbst wenn man an Engel denken wollte, brauchte man nicht an eine besondere Klasse derselben zu denken, denen gerade die Verhängung des Todes besonders übertragen worden wäre. V. 23. Ist dann für ihn der Engel, der Fürsprecher. Viele verstanden unter dem מלאך mit Münsterus einen Menschen, der nach göttlichem Willen und Auftrage an den Leidenden herantrete, in welchem Falle Elihu zunächst an sich selber denken würde. Daß dieser sich bei einer solchen Auffassung einen מלאך, einen Boten Gottes nennte, wollten wir wegen des prophetischen Charakters, den seine Reden an sich tragen, noch gelten lassen: aber schlechterdings unmöglich und dem Sinn des Dichters widersprechend ist es, daß Elihu sich eine so wichtige vermittelnde und fürbittende Stellung, wie sie namentlich der nächste Vers voraussetzt, anmaßen und daß er das „ich habe eine Sühne funden" in Beziehung auf Hiob auszusprechen wagen sollte. Und diese vermittelnde Stellung ist schon durch das Wort מליץ, welches als Apposition neben מלאך steht (denn Prädikat kann es wegen des vorhergehenden יש nicht sein) angedeutet. Einen מלאך könnte sich Elihu wegen jenes prophetischen Bewußtseins nennen (obgleich bei dem Worte, zumal in einem Buche, in welchem die Engel vielfach auf eine so bedeutsame Weise erwähnt werden, jeder Unbefangene zunächst an ein übermenschliches Wesen denken wird), aber nimmermehr schlechthin einen מלאך מליץ. Durch diesen Ausdruck wird nun auch der מלאך, welcher zugleich ein מליץ ist, von den andern Engeln unterschieden. Schon mehre rabbinische Ausleger dachten daher an einen der den einzelnen Menschen beigegebenen Schutzengel. Aber dagegen spricht schon das späte Alter dieser letztern Vorstellung. Man hat sich daher nach einer andern Erklärung umzusehen. Da nun schon in der Geschichte der Patriarchen mehrfach ein bestimmter Engel als Sprecher Jehova's erwähnt, mit diesem identificirt und doch wieder von ihm unterschieden wird, so scheint es uns unzweifelhaft, daß der Dichter, wie er sich überall in die Vorstellungen der patriarchalischen Zeit hineingelebt hat, hier auch an jene Anschauung anknüpft. So nur erhält auch das folgende: der eine von den Tausend einen nachdrücklichen Sinn, während es sonst matt wäre. Denn was sollte in diesem Zusammenhang die Erwähnung, daß schon die Fürbitte eines von den unzähligen Gott dienstbaren Engeln oder Menschen hinreicht, den heilsam Gezüchtigten zu retten? Daß auf die Fürbitte als solche, abgesehen von der Empfänglichkeit dessen, dem sie gilt, hier ein Gewicht gelegt würde, widerspräche völlig dem Sinn der Reden des Elihu. Wird aber die Empfänglichkeit von Seiten des Leidenden vorausgesetzt, so entsteht bei jenen Auffassungen durch das אחד מני אלף der Sinn, als ob doch außer jenem innern Moment noch eine äußere creatürliche Vermittlung zwischen dem Leidenden und Gott (denke man sich nun einen Menschen oder einen Engel als Vermittler) nothwendig wäre. Vollkommen klar und passend wird dagegen

alles, wenn man an den Einen vermittelnden Engel denkt, der es κατεξοχήν ist, ja der den sich offenbarenden Gott selber vertritt. Heißt es von ihm: „er ist über einem Menschen, um ihm sein Recht zu verkünden", so wird dadurch dessen Empfänglichkeit sogleich vorausgesetzt. Und die Vermittlung ist keine bloß creatürliche, sondern Gott selbst versöhnt in Wahrheit den Menschen mit Gott. Wir erkennen hier eine Ahnung des im N. T. enthüllten Mysteriums. Hinsichtlich der Bedeutung des אחד vergleiche man K. 23 V. 13, wo es von Gott selbst heißt והוא באחד. — Wir fügen noch einige geschichtliche Bemerkungen über die Auslegung dieser Stelle hinzu. Wir erwähnten schon oben, daß mehre rabbinische Ausleger unter dem מלאך מליץ einen Schutzengel verstanden. Zu ihnen gehört Aben Esra, welcher die Bemerkung hinzufügt, daß, während viele böse Engel dem Menschen nachstellen, ein Einziger nur ihm hülfreich sei, wie das jeder zugeben werde, der das Geheimniß der Engel-Ordnungen verstehe (והמבין סוד מערכות הצבאות יודה כן). Merkwürdiger Weise sehen nun schon die LXX, die übrigens die ganze Stelle völlig falsch auffaßten, in den אלף böse Engel (ἐὰν ὦσι χίλιοι ἄγγελοι θανατηφόροι, εἷς ἐξ αὐτῶν οὐ μὴ τρώσῃ αὐτὸν) und der Targum spricht von einem ἄγγελος παρακλητός (מַלְאֲכָא פְּרַקְלִיטָא) der neben tausend anklagenden Engeln (קַטֵּיגוֹרַיָּא = κατήγοροι) dem Gerechten hülfreich zur Seite stehe. Dabei ist unter dem פרקליטא nicht der מלאך פנים (der sonst auch so genannt wird), sondern ein Schutzengel zu verstehen. — Der Jalqut und mehre spätere Rabbinen fassen jenen schützenden Paraklet als Personification der Buße (תשובה), wobei nach dem oben von uns Bemerkten das richtige Gefühl zu Grunde liegt, daß von der Empfänglichkeit des zu Errettenden nicht ganz abgesehen werden könne. Auch diese Deutung ist aber sehr alt, denn wir finden sie bei Philo in seiner Schrift über die Opfer (opp. ed. Mangey II, 247), wo er über Levit. 6, 2 redet und von dem, der sich gegen seinen Bruder vergangen hat, mit unzweifelhafter Beziehung auf V. 23—25 unseres Kapitels: Ὅταν δὲ ἱλεώσηται τὸν ἠδικημένον πρότερον, ἴτω, φησὶ, μετὰ ταῦτα καὶ εἰς τὸ ἱερὸν, αἰτησάμενος ἄφεσιν ὧν ἐξήμαρτεν, ἐπαγόμενος παρακλητὸν οὐ μεμπτὸν, τὸν κατὰ ψυχὴν ἔλεγχον, ὃς ἀνιάτου συμφορᾶς αὐτὸν ἐῤῥύσατο, τὴν θανατῶσαν νόσον ἀνεὶς καὶ πρὸς ὑγιείαν παντελῶς μεταβαλών. — Daß er dem Menschen was Recht ist verkünde. Das להגיד ist mit dem vorhergehenden יש עליו zu verbinden. ישרו, seine Geradheit, bezeichnet hier dasjenige, was für den Leidenden erforderlich ist, um wieder ein יָשָׁר zu werden. Er muß nämlich seine verborgene Sünde erkennen und sich aufrichtig vor Gott demüthigen. Durch dies ישרו wird das צדקתו in V. 26 vorbereitet. V. 24. Und erbarmt sich der sein und spricht. Das ויחננו könnte auch Nachsatz sein; dann würde man am besten Gott als Subjekt nehmen: auf die Bitte des Engels giebt Gott diesem Befehl, den Unglücklichen zu erlösen. (Diese Auffassung dürfen diejenigen, welche unter dem מלאך V. 23 einen Menschen verstehen, nicht etwa

sich aneignen, um der Schwierigkeit auszuweichen, welche sich für sie, wie wir schon oben bemerkten, aus den Worten unseres Verses ergiebt. Denn zu einem Menschen würde Gott das „Erlöse ihn!" nicht sprechen können.) Aber das Leichtere ist doch, den Vers noch als Theil des Vordersatzes zu fassen, so daß vielmehr, was der lebendigen Darstellung entspricht, die Fürbitte des Engels selbst eingeführt wird und erst die Schilderung der wirklichen Errettung in dem folgenden Verse den Nachsatz bildet. — Erlöse ihn. פדעהו ist ungenaue Aussprache oder auch Schreibfehler für פדהו. — Ich fand eine Sühne. Unter dem Lösegeld ist nicht die Sündenerkenntniß und Buße des Leidenden an und für sich zu verstehen, sondern diese kommt nur als Moment der Empfänglichkeit für die wirklich priesterlich versöhnende Stellung des מלאך מליץ in Betracht. Eben deshalb ist diese Auffassung des Verses auch nur dann möglich, wenn man in der erwähnten Weise jenen Engel in seiner eigenthümlichen höhern Stellung auffaßt.

V. 25. Hier wird zuerst die Erneuerung der Gesundheit in der Jugendkraft geschildert. V. 26 schließt sich daran das wiederhergestellte innige Verhältniß zu Gott, dessen erstes Kennzeichen die Freudigkeit des Gebets und die Zuversicht der Erhörung ist. — Und läßt sein Antlitz ihn schau'n. Auch wenn man das ירא nicht als Hiphil, sondern als Qal nimmt, was wegen des im ersten Falle schwer entbehrten Accusativs der Person das Leichtere ist, erhält es doch durch die enge Verbindung mit dem vorhergehenden ירצהו eine causative Beziehung: Gott nimmt ihn an und ist ihm gnädig, so daß er dann fröhlich vor ihm erscheinen kann. — Sein Gnadenrecht. So hat treffend Ewald übersetzt. צדקה ist hier, wie häufig, nicht das strenge Recht, sondern die Ordnung der göttlichen Gnade, die nur durch das freie göttliche Erbarmen in Form des Rechtes erscheint. V. 27. Er singt's den Menschen zu u. s. w. Die letzte Frucht der wunderbaren Rettung des Frommen ist das fröhliche Lob Gottes, das Bekenntniß der eigenen Schuld und der göttlichen Gnade. — Doch ist's mir nicht vergolten, wörtl. es ist mir nicht Gleiches zu Theil geworden. V. 28. Meine Seele. Das Q'ri נפשו und חיתו ist hier entschieden falsch.

Schlußstrophe V. 31—33.

V. 31. Die Trennung dieser Schlußverse von dem Vorhergehenden ist auch äußerlich durch die Anrede an Hiob hervorgehoben. V. 32. Hast du etwas — so gieb mir Antwort. Dadurch wird das Mißverständniß des vorhergehenden Verses abgewehrt, als wollte etwa Elihu dem Hiob die Rede abschneiden. — Gern möcht' ich dich rechtfertigen. Ein, wie schon bemerkt wurde, für die innere Stellung Elihu's zu Hiob wichtiger Zug. Das Präteritum חפצתי hat, wie häufig, präsentische Bedeutung, eigentl. ich habe Lust gefaßt, bin voller Lust dich zu rechtfertigen. Sonst könnte es auch heißen: gern hätt' ich dich gerechtfertigt. Aber dies paßt doch weniger zu dem vorhergehenden דַּבֵּר.

Elihu's zweite Rede.

Kap. 34. 35.

Schema der Strophen: 8. — 9. 10. 9. — 7. 8.

Eingang.

1. Str. K. 34 V. 2—9. Die Anwesenden werden aufgefordert zu hören und mit Einsicht zu entscheiden: Hiob beschuldige erstlich Gott der Ungerechtigkeit und behaupte dann, daß dem Menschen seine Frömmigkeit nichts helfe.

Erster Theil: Rechtfertigung der göttlichen Gerechtigkeit.

2. Str. V 10—18. Wie könne Gott ungerecht richten, da er die Welt aus freiem Willen erschaffen habe, erhalte und regiere. Wenn man nun einen gerechten, mächtigen König nicht ungerecht schelten dürfe, wieviel weniger Gott?

3. Str. V. 19—28. Gottes Gerechtigkeit gegen alle seine Geschöpfe erweise sich auch überall in der Welt. Seine Allmacht und Allwissenheit machen es ihm möglich, gerecht zu richten.

4. Str. V. 29—37. Wie man denn die Wege Gottes, deren Ziel stets ein für den Menschen heilsames sei, schmähen dürfe? man müsse sich vielmehr vor ihm demüthigen, und eben weil Hiob das nicht thue, verdiene er die göttliche Züchtigung.

Zweiter Theil: Widerlegung der zweiten Behauptung Hiob's von der Fruchtlosigkeit der Treue gegen Gott.

5. Str. K. 35 V. 2—8. Wenn Hiob sagt, daß dem Menschen die Frömmigkeit nichts helfe, ob er denn etwa glaube, daß Gott dem Unerreichbaren durch irgend welches menschliche Thun etwas gegeben oder genommen werden könne.

6. Str. V. 9—16. Diejenigen freilich schreien umsonst über Druck und Elend, welche in ihrem Hochmuth es verschmähen, sich an Gott zu wenden, ihn zu suchen; Hiob möge sich hüten, jenen durch sein vermessenes Reden ähnlich zu werden.

Die beiden Gedanken dieser Rede hängen eng zusammen; der eine ist die Kehrseite des andern. Beide werden in der Eingangsstrophe neben einander hingestellt und dann nach einander in den beiden Haupttheilen der Rede durchgeführt. Die Gerechtigkeit Gottes wird in der zweiten Strophe als Ausfluß desselben Wesens Gottes nachgewiesen, welches sich in dem Vorhandensein und in der ganzen Ordnung der Welt offenbart. Ist aber Gott, seinem eigensten Wesen nach, der Gerechte, wer darf ihn dann der Ungerechtigkeit anklagen? Ist dies nicht Thorheit und Frevel zugleich? Von diesen beiden Momenten der zweiten Strophe entspricht dem ersteren die dritte, dem anderen die vierte Strophe. Die dritte Strophe thut dar, wie die nach der ganzen Ordnung der Welt zu erwartende Gerechtigkeit Gottes sich auch wirklich in den Schicksalen Einzelner und ganzer Völker kund giebt. Die vierte Strophe bezeichnet im Gegensatz gegen die in Hiob's Reden kund gegebene Vermessenheit die richtige Stellung des sündigen Menschen zu dem gerechten Gott. In der fünften Strophe wird dann jener zweite Haupt-

gedanke der Rede aufgenommen, nämlich die Klage über das Vergebliche aller menschlichen Frömmigkeit. Ihr wird in anderer Weise als dies die Freunde gethan, die göttliche Erhabenheit gegenüber gehalten. Aus dieser folgt nicht etwa, daß Gott sich um das Thun der Menschen nicht kümmere, sondern vielmehr umgekehrt, daß die Frömmigkeit mit ihrem innern Werthe niemandem anders als dem Menschen selbst zu gute kommen könne. Damit ist aber keineswegs eine so beschränkte Vergeltungslehre gesetzt, wie sie die Freunde vertraten, sondern eine solche wird durch denselben Gedanken an die göttliche Erhabenheit ausgeschlossen. Das wahre Moment aber in den Reden der Freunde wird in der sechsten Strophe so entwickelt, daß dieselbe zeigt, wie die Noth nur darum so oft ein dauernde ist, weil die Leidenden das ihnen von Gott gegebene Licht nicht recht zu gebrauchen und sich an ihn nicht mit dem gebührenden Vertrauen zu wenden wissen.

Erste Strophe V. 2—9.

Schema der Glieder: 2. 3. 3.

a) Bitte um Gehör bei den einsichtigen Zuhörern, V. 2. 3. b) Aufforderung zur Untersuchung des Angriffs Hiob's auf die göttliche Gerechtigkeit, V. 4—6. c) Darlegung der unerwarteten Klage Hiob's über das Unnütze der Freundschaft mit Gott, V. 7—9.

V. 2. Hört ihr Weisen meine Worte. Seb. Schmidt faßte diesen Ausruf in dem Sinne eines Wunsches, daß alle Weisen zugegen sein möchten, um über die Wahrheit, die Elihu aussprechen würde, zu entscheiden. Aehnlich auch Hirzel, der dabei aber zugleich wieder eine Gelegenheit sucht, um Elihu der Eitelkeit anzuklagen. Sie sollen kommen, um den eitelen Redner zu hören und seine Weisheit zu bewundern. Schon Schultens zeigte aber, daß hier vielmehr derselbe Kreis einsichtiger Zuhörer vorausgesetzt wird, auf welchen V. 34—37 deutlich hinweisen. V. 3. Das Ohr prüft die Worte u. s. w. Nach dem Zusammenhange mit dem vorhergehenden Verse ist das einzige natürliche nicht an die Prüfung der Reden Hiob's von Seiten Elihu's, sondern an die der Reden Elihu's durch die Anwesenden zu denken. V. 4. Laßt das Recht uns erwählen. Hier dichtet wieder Hirzel dem großen Dichter den kleinen Gedanken an: „Elihu giebt sich den Schein, als wolle er vereint mit den herbeigerufenen Weisen seine Prüfung anstellen". In den Worten liegt aber nichts anderes, als eine Aufforderung der Zuhörer zu gemeinschaftlicher Untersuchung des Streitpunktes. V. 6. Wider mein Recht soll ich lügen, d. h. ich soll mich für schuldig erklären, während ich mich unschuldig weiß. Andere erklären, trotz meines Rechtes soll ich Lügner sein; was dem Sinn nach auf dasselbe hinauskommt. — Bin tödtlich getroffen, wörtl. krank ist ist mein Pfeil, d. h. meines Pfeiles Wunde. Der Ausdruck wie Micha 1, 9; Jerem. 15, 18. V. 7. Wer ist ein Mann wie Hiob. Die Absicht der Worte giebt Gersonides richtig in der Umschreibung an:

מי גבר חכם ושלם כאיוב יאמר דברי לעג כאלה „Wer ist ein weiser und rechtschaffener Mann wie Hiob, der solche Worte des Spottes aussprechen wird?" V. 8. Der in Gesellschaft geht mit den Uebelthätern. Eine passende Bezeichnung des Eindrucks, welchen manche von Hiob's Reden auch auf den Unbefangenen machen mußten. Elihu wirft dem Hiob nicht vor, selber ein Frevler zu sein, aber wohl, daß seine Reden mit denen der Frevler Aehnlichkeit haben, worin doch immer ein Unrecht liegen muß. Treffend Coccejus: Non excusatur a communione peccati impiorum, qui per dicta factaque improbis assimilatur: etiamsi alia ratione, ac fine, dicat. An diesem und dem folgenden Verse haben sich von jeher die verschiedenen Auffassungen der Reden des Elihu dargestellt, wie denn schon der Presbyter Philippus und Gregor der Große hier nichts als eine lügenhafte, aus der Luft gegriffene Beschuldigung sahen, während Thomas Aquinas und seine Schüler milder urtheilten; Calvin aber die sittliche Berechtigung dieser Vorwürfe zuerst in scharfer Weise geltend machte. Die meisten der jesuitischen Ausleger zeigen sich gerade an dieser Stelle besonders leidenschaftlich, so Codurcus, welcher in recht geflissentlichen Schmähungen den Elihu mit den drei Freunden zusammenwirft (Fungos, quos tamen imperitum vulgus censeat Theologos, et Sapientes, propter nescio quas verborum et sententiarum ampullas). V. 9. Es hilft dem Menschen nichts, wenn er Freundschaft hält mit Gott. Dergleichen hatte Hiob allerdings nicht mit ausdrücklichen Worten ausgesprochen; aber der Gedanke folgt aus dem, was er besonders Kap. 9 V. 22, Kap. 21, Kap. 24 mit einer noch nicht hinlänglich bereuten Heftigkeit gesagt hatte. Hier kam es aber gerade darauf an, ihn durch die Consequenzen seiner unbesonnenen Reden von der Strafwürdigkeit derselben zu überzeugen.

Zweite Strophe V. 10 — 18.

Schema der Glieder: 3. 3. 3.

a) Gott kann nicht unrecht handeln, V. 10 — 12. b) Er allein ist es ja, der aus freier Liebe alle Ordnungen in der Welt gegründet hat und erhält, V. 13 — 15. c) Um so größere Vermessenheit ist es, einen solchen Herrscher durch falschen Vorwurf zu lästern, V. 16 — 18.

V. 10. Das sei ferne, daß Gott frevelte. חלילה drückt dem durchgängigen Sprachgebrauche gemäß den Abscheu davor aus, so etwas von Gott auszusprechen oder auch nur zu denken. Der auch von Schultens gebilligten Erklärung Seb. Schmidt's: abominatio est deo a malo widerstreitet der beständige Gebrauch des חלילה. V. 11. Er vergilt dem Menschen sein Thun. Elihu bestätigt hier, was schon die 3 Freunde gegen Hiob geltend gemacht, aber er weiß es besser zu begründen und zieht keine falschen Consequenzen daraus. V. 13. Wer befahl ihm die Erde an. Aehnlich schon der Targum und Jarchi. Die Bedeutsamkeit des Gedankens erörtert schon Gersonides: מי הוא עליו שגזר וסדר כל אלו

הנמצאות הנפלאות אשר בארץ בזה הסידור הנפלא מהיושר והחכמה מה שלא יתכן לאדם שישיג ממנו כי אם מעט ומי שסדר זולתו זה העולם כלו הלא באמת הוא לבדו בראו ובכחו עומד ונשמר תמיד. „Wer ist über ihm, der alle diesen wunderbaren Wesen auf Erden in solcher wunderbaren Ordnung bestimmte und ordnete, wovon der Mensch nur ein Weniges zu erreichen vermag? Wer außer ihm ordnete diese ganze Welt? ist's nicht in Wahrheit er allein, der sie schuf und durch dessen Kraft sie immerfort besteht und erhalten wird?“ Schultens bezieht das Suffix in עליו auf den Menschen, so daß die Worte nur eine Berufung auf die Güte Gottes enthalten. Aber dies ist nach Sprache und Zusammenhang weniger leicht. Noch gezwungener ist Ewald's Erklärung: wer untersucht gegen ihn (den Menschen) den Erdkreis? — Wer übertrug ihm. Zu שם ist עליו aus dem vorhergehenden Gliede zu ergänzen. V. 14. Wenn er an sich nur dächte, seinen Hauch und Odem an sich zöge. Diese schon im Targum sich findende und dann von Grotius aufgenommene Erklärung ist die einzig leichte und in dem Zusammenhange passende. Unter den übrigen Deutungen ist noch die leichteste die, welche sich schon beim Presbyter Philippus findet: wenn er auf den Menschen achte, d. h. es streng mit ihm nehmen wollte, so würde er dessen Geist und Odem an sich ziehen, d. h. ihn sterben lassen. V. 15. Der Mensch würde wieder zu Staub, wörtl. er kehrte wieder zum Staube zurück. על bezeichnet hier die Richtung auf etwas hin. V. 17. Sollte wohl, der das Recht haßt, regieren? Hier ist der Gedanke von V. 13 noch einmal aufgenommen, um das Folgende daran anzuknüpfen. V. 18. Darf man zum Könige sagen: Bösewicht? Jarchi: וכי הגון וראוי לאמר למלך „ist es wohl anstehend und geziemend zu einem Könige zu sagen“. Dabei ist es keineswegs nöthig, die Vokale zu ändern und הֶאָמֹר zu lesen; vgl. Ps. 40, 6. אין ערך אליך = non licet comparare tibi. Auf den ersten Blick viel Gewinnendes hat die Lesart: הָאֹמֵר, wofür die LXX, Vulgata und einige Codices sprechen; aber sehr treffend bemerkt doch dagegen Schultens: At praedurum ut deus inducatus reges et principes tali convicio feriens, quum contrarium potius series suggerat, Regi, ut Uncto Dei, et Principibus, non esse obtrectandum, aut convicium faciendum. In der That erhalten wir bei jener Lesart eine ganz ungefügige Gedankenfolge. Man würde dann wenigstens V. 18 hinter V. 19 erwarten. Während bei der masorethischen Vocalisation beide Strophen, sowohl diese als die folgende, mit bewundernswürdiger Kunst angelegt erscheinen.

Dritte Strophe V. 19—28.

Schema der Glieder: 6. 4. Die 6 zerfällt in 2. 2. 2, die 4 in 2. 2.

a) Gott ist gegen Hoch- und Niederstehende, die beide seine Geschöpfe sind, gleich gerecht: das sehen wir auch, wenn Völker und Fürsten zugleich die Strafe ereilt, V. 19. 20. — Denn er ist allwissend, so kann sich auch niemand vor ihm

verbergen, V. 21. 22. — Er bedarf nicht eine Sache erst wiederholt zu untersuchen, so stürzt er auch die Mächtigsten plötzlich nieder, V. 23. 24. b) Also er kennt die Werke der Menschen und bezeugt das auch durch seine offenkundigen Gerichte, V. 25. 26. — Auch die Frevel der Bösen werden so von ihm geordnet, daß am Ende seine Gerechtigkeit dadurch nur um so mehr verherrlicht wird, V. 27. 28.

Indem Elihu hier das wirkliche Offenbarwerden der göttlichen Gerechtigkeit in der Welt darstellt, entfaltet er zugleich alle die Seiten des göttlichen Wesens, die dabei in Betracht kommen: seine Güte gegen alle seine Werke, seine mit der Macht verbundene Allwissenheit, endlich seine Weisheit, die auch in der scheinbaren Verwirrung der Welt allemal ein sicheres Ziel erreicht. Mit der letzteren teleologischen Betrachtung wird sehr passend der in dem zweiten Gliede der Strophe enthaltene zusammenfassende Rückblick und so zugleich die ganze Strophe geschlossen.

V. 19. Der die Person der Fürsten nicht ansieht. Mit prachtvoller Ruhe knüpft das אשר einfach schildernd an die Hauptperson an, von welcher im Vorhergehenden die Rede war. Manche haben, um eine unmittelbare Verbindung mit dem vorhergehenden 18. V. zu erhalten, in letzterem das נדיבים als Plur. majestat. auf Gott selbst bezogen. Aber נדיב = Fürst kann schwerlich von Gott gebraucht worden, und auch die Stärke des Gedankens, die gerade in der Berufung auf jene Analogie des menschlichen Verhältnisses liegt, würde auf jene Weise abgeschwächt. Will man den Zusammenhang mit dem Vorhergehenden durch eine Ergänzung verdeutlichen, so wäre die des Clericus: Deus is est qui etc. richtiger als die des Mercerus: Tanto minus ei qui etc. Die Präterita נשא und נכר stellen das, was geschildert wird, als etwas schon durch die Vergangenheit Bewährtes dar. — Sich annimmt. נכר erkennen, intensiv: von jemandem vorzugsweise Notiz nehmen = הכיר פנים. V. 20. Um Mitternacht. Es ist nicht ein wirklicher plötzlicher Ueberfall gemeint, sondern auf diesen wird nur, als auf das Bild eines plötzlichen Untergangs überhaupt angespielt. — Der Mächtige stürzt, wörtl. man thut ihn hinweg. — Nicht durch Menschenhand. Ebenso das לא בידין Dan. 2, 34; vgl. Zach. 4, 6. V. 21. Denn seine Augen sind über des Menschen Wegen. Das erste Versglied weis't noch einmal auf die V. 19 berührte Güte Gottes zurück, welche ihn das Auge auf alle Wege der Menschen richten läßt; das zweite Versglied sagt aus, daß diesem Auge alles erreichbar ist. V. 22. Es giebt nicht Dunkel u. s. w. Dies ist zugleich Folge und Erläuterung von V. 21[b]. V. 23. Er braucht nicht den Menschen viel (wörtl. zu wiederholten malen) anzusehn. Diese einfache Erklärung hat zuerst Reim. (bei Schultens) während die ältern Ausleger hin und herrathen. ישים על = ישים לב על. Schultens hat jene Erklärung (in den Bemerkungen zu diesem Verse unter Nr. XVI) etwas modificirt: „Gott legt dem Menschen nicht zu wiederholten malen auf, vor ihm im Gericht zu erscheinen", um nämlich durch eine wiederholte

Untersuchung der Sache zur Klarheit zu bringen. Aber dies ist weniger einfach und es wird dabei der eigentliche Hauptpunkt, die für Gott nicht erforderliche Wiederholung der Untersuchung, weniger klar hervorgehoben. — Daß Er ihn vor sich in's Gericht ziehe, wörtl. damit er (der Mensch) zu Gott in's Gericht gehe. V. 24 verhält sich zu V. 23 wie V. 22 zu V. 21. V. 25. Also. Zu dem לכן bemerkt Seb. Schmidt richtig: servit recapitulationibus antecedentium, quando haec in summam colliguntur et concluduntur. Andere nehmen mit Jarchi לכן als Causalpartikel, angeblich = לכן אשר, was aber hier wie an andern ähnlichen Stellen ganz willkürlich ist, und wobei man unschöner Weise mit Jarchi das erste Versglied vom zweiten trennen muß, da letzteres („er stürzt sie über Nacht" u. s. w.) nicht als weiterer Grund von V. 24 angeführt werden kann, sondern mit diesem vielmehr parallel ist. V. 26. Mit den Ruchlosen, wörtl. unter den Ruchlosen. תחת wie Jes. 10, 4. Andere nehmen es = loco: „für Gottlose" = quasi impius (Vulg.) Aber dies ist weniger leicht und es giebt auch einen viel nachdrücklicheren Sinn, wenn gesagt wird, daß die mächtigen Frevler, von denen vorher die Rede war, unter der ganzen Masse der Ruchlosen mit vernichtet werden. Mit Schnurrer nehmen mehrere auch רשעים als Plural von רֶשַׁע „für die Frevel", was sowohl sprachlich nicht begründet, als auch unserm Gefühle nach matt ist. — Schlägt er sie. ספק mit dem Accus. kann schwerlich eine andere Bedeutung haben. Sollte es „verhöhnen" bedeuten (wie hier Manche es nehmen), so würde es seinem ursprünglichen Sinne gemäß (= höhnend über jemanden in die Hände klatschen) mit על construirt sein, vgl. Kap. 27, 23. Am Ort da alle es sehen, wörtl. am Ort der Sehenden. Treffend Grotius: ἐθεάτρισεν αὐτοὺς und Coccejus: 1) cum pudore et ignominia, 2) in exemplum. V. 27. Die darum treulos ihn verließen, wörtl. die von hinten ihm abwichen, die also seine Nachfolge, zu welcher auch sie schon berufen waren, treulos aufgaben. Manche nehmen das אשר על כן nach chaldäischer Weise als Versetzung für על כן אשר, aber letzteres kommt nicht vor und dagegen spricht auch schon dies, daß dadurch der schöne Zusammenhang von V. 27 und 28 zerrissen und V. 28 auf unerträgliche Weise isolirt würde. V. 28. Um vor ihn zu bringen. Das על bezeichnet die Richtung auf etwas hin. Möglich, aber weniger schön ist die andere Erklärung: um über ihn (den Gottlosen; der Singular geht individualisirend auf den vorhergehenden Plural zurück) zu bringen das Geschrei der Armen. Daß dabei in dem den Infinitivsatz fortsetzenden Verb. fin. ישמע ein anderes Subj. wäre als das in להביא könnte nichts dagegen ausmachen, doch wird dadurch diese Auffassung allerdings weniger leicht als die erste.

Vierte Strophe V. 29—37.

Schema der Glieder: 5. 4. Die 5 zerfällt in 2. 3, die 4 in 2. 2.

a) Wenn nun Gott auch dem Frevel auf Erden eine Weile ruhig zuzusehen scheint, so darf man ihn deshalb nicht verdammen, weil doch am Ende seine weise Absicht offenbar wird, V. 29. 30. — Ihm gegenüber geziemt dem Menschen nur demüthig seine Sünde zu bekennen, nicht aber, wie Hiob es thut, die göttliche Vergeltungsweise zu meistern, V. 31—33. b) Darum werden alle weisen Männer Elihu beistimmen, daß Hiob unverständig geredet, V. 34. 35, ja sie werden sagen, daß es demselben, so lange seine Worte denen der Frevler so ähnlich lauten, heilsam sei, noch länger geprüft zu werden, V. 36. 37.

V. 29. Und hält er sich stille, wer will ihn verdammen. ישקט ist mit Seb. Schmidt intransitiv zu nehmen (wie Jes. 7, 4): das Hiphil als Bezeichnung eines Zustandes, insofern derselbe als sich nach außen kund gebend gedacht wird. Das Stillesein Gottes (parallel mit dem Verbergen des Angesichts) ist, wie so oft in den Psalmen, seine scheinbare Unthätigkeit bei dem Unglück des Frommen und dem Uebermuth des Frevlers. Sollte ישקט transitiv stehen, „er verschaffte Ruhe“, so würde man eine genauere Bestimmung ישקט לאיש oder dergl. erwarten; auch müßte man dann הרשיע in der nirgends gesicherten Bedeutung: aufstören, beunruhigen nehmen (denn „verdammen“ würde nur passen, wenn man sich die Ruhe als dem Frevler zu Theil geworden dächte, wozu vollends in den Worten kein Recht liegt); endlich ist es auch weit passender, daß hier durch 2 Ausdrücke, השקיט und הסתיר פנים, gerade nur die Eine, für den Augenblick räthselhafte, für den oberflächlichen Betrachter anstößige Seite des göttlichen Handelns hervorgehoben wird, auf welche alle zunächst folgenden Verse sich beziehen. — Wer will ihn schauen. Wer will es von ihm ertrotzen und mit Gewalt erlangen, daß er aus seiner Verborgenheit als der Richter und Vergelter hervortritt? — So über einem Volke und über Einzelnen allzumal. So schon Aben Esra und Jarchi. Elihu betrachtet eben so wie früher Hiob die Schicksale einzelner Menschen und ganzer Völker in ihrer Gleichartigkeit. יחד faßt eben diese beiden Gesichtspunkte für die Betrachtung zusammen. Eine viel weniger passende Zusammenstellung erhält man, wenn man das יחד nur zu אדם, dieses Wort collectivisch genommen, zieht: „so über einem Volke wie über allen Menschen“. Das על hängt von ישקט und יסתר ab. Das erste ו nehme man erklärend und hinzufügend = und dies, und zwar. Andere: ו — ו = sowohl als auch.

V. 30. Daß nicht die gottlosen Leute herrschen u. s. w. Das מן negativum hängt noch von ישקט und יסתר ab. In inhaltsschwerer Kürze ist hier das Ziel des göttlichen Schweigens bezeichnet. Die gottlosen Gewalthaber werden am Ende um so tiefer gestürzt, je mehr sie eine Zeit lang Raum zu haben scheinen. V. 30 verhält sich zu V. 29 wie V. 28 zu V. 27. Es liegt ganz in der Absicht der beiden Strophen, daß die unsre von demselben Doppelgedanken ausgeht, mit welchem die vorhergehende ab-

schloß. Unpassend nehmen Andere mit Gersonides das מן als מן causale. Dabei würde das als Grund des göttlichen Schweigens gedacht, worin sich dieses selbst vielmehr darstellt. V. 31. Denn zu Gott muß man sagen u. s. w. Richtig Jarchi: נכון וראוי מאת כל סובלי יסורים להאמר נשאתי ומקבל וסובל אני משפטיך ולא אחבול בעצמי, „es ist recht und geziemend, daß von allen denen, die Züchtigungen erdulden, gesagt werde: ich trage und nehme auf mich und dulde deine Gerichte und will nicht ferner verderbt handeln". הֶאָמַר = הֵאָמֵר mit Verkürzung des Zere unter ה wegen des Dagesch occultum in א. Zu der Form liegt also gar keine Schwierigkeit. Der Inf. absol. steht als Bezeichnung dessen was geschehen soll. נשא wie häufig vom Tragen der Sündenstrafe. חבל wie Neh. 1, 7 vom verderbten Handeln, vgl. השחית, שחת. Ewald nimmt den Inf. absol. als Bezeichnung dessen, was leider zu geschehen pflegt und erklärt die folgenden Worte: „ich büße und habe doch nicht verkehrt gehandelt". Aber dabei muß man die Worte des folgenden Verses sehr gezwungen erklären und statt des Imperf. אחבל würde man doch neben dem נשאתי eher חבלתי erwarten. Denselben Sinn wie Ewald giebt den Worten auf eine noch künstlichere Weise noch Schultens, indem er erklärt: Accepi cujus pignus non cepi (eben so will er das חבל auch Neh. 1, 7 nehmen) = luo quod non contraxi, poenas pendo innocens. Ganz willkürlich endlich ist es, wenn Hirzel (dem Welte gefolgt ist) zu נשאתי und אחבל als Objekt על ergänzt: „ich trage das Joch und will es nicht zerbrechen", d. h. ich will die mir von Gott auferlegte Strafe geduldig tragen. Diese Erklärung stützt sich auf keinen andern Grund, als daß bei נשא Klagl. 3, 27 und bei חבל Jes. 10, 27 על als Objekt steht, aber was ließe sich auf die Art nicht beweisen, wenn man einem Verbum ohne weiteres die Bedeutung geben dürfte, die es in Verbindung mit irgend einem bestimmten Objekt haben kann. Uebrigens ist es nach Jes. 10, 27 nicht einmal im mindesten wahrscheinlich, daß man jemals חבל על für „das Joch abwerfen" gesagt habe, denn dort steht das Wort passivisch: חֻבַּל על = das Joch ist verderbt, vernichtet. — Bei der Auffassung Ewald's kann man auch mit vielen ältern Auslegern das ה in האמר als ה interrogativum nehmen: „denn zu Gott, sagt man wohl zu dem u. s. w." Was doch aber der Wortstellung und des Präterit. אמר wegen hart ist. V. 32. Was ich nicht sehe, wörtl. das was außer demjenigen ist was ich sehe, das lehre du mich. Es sind, wie die gleich folgenden Worte zeigen, die verborgenen Sünden gemeint. An verborgene Gegenstände der Erkenntniß überhaupt zu denken, ist dem Zusammenhange fremder. Dieser Vers bildet in inniger Weise eine Fortsetzung des im vorhergehenden begonnenen Sündenbekenntnisses. Ewald muß bei seiner Auffassung des vorhergehenden Verses auch den unsern in übelem Sinne deuten. Er thut dies in folgender Weise: „der Mensch als Geschöpf darf zu Gott nicht als seines gleichen reden, ihm Unrecht vorwerfend und trotzig Rechenschaft von ihm fordernd („was ich nicht sehe, lehre du mich das"), oder

Besserung versprechend, „wenn" er sollte Unrecht gethan haben, als wäre das zweifelhaft!" Schultens, der sich dem natürlichen Eindruck der Worte nicht entziehen kann, sucht sich in andrer Weise zu helfen, indem er dieselben als von Elihu in seinem eigenen demüthigen Sinne gesprochen und der hochmüthigen Redeweise Hiob's (V. 31 nach Schultens' und Ewald's Auffassung) entgegengesetzt ansieht. Eben diese gezwungenen Aushülfen machen für uns Jarchi's Erklärung des vorhergehenden Verses unzweifelhaft.
V. 33. Soll nach deinem Sinn er's vergelten. מעמך von bei dir: was bei dem Menschen ist, ist aber nach hebräischem Sprachgebrauch das, was er im Sinne hat. Das Suffix in ישלמנה geht ganz allgemein auf alles was zu vergelten ist, auf Gutes und Böses, wie Aben Esra erklärt. In den beiden vorhergehenden Versen war die rechte Weise angegeben, wie der sündige Mensch sich zu dem in seiner Regierung überall am Ende sich als gerecht beweisenden Gott stellen soll, jetzt wird auf die falsche Weise, in der Hiob ihn meistern zu wollen schien, zurückgeblickt. — Denn du verwarfst, denn du hast zu wählen nicht ich. Diejenige Erklärung, nach welcher hier Elihu in seinem eigenen Namen zu Hiob redet, hat Hirzel am richtigsten gefaßt, dem wir uns mit einer geringen Modification anschließen. Hirzel läßt nämlich das „denn" von dem ergänzten Zwischengedanken abhangen: sprich es aus wie er Vergeltung üben solle. Aber diese Ergänzung scheint uns etwas hart, darum ziehen wir es vor, das כי auf den in der vorhergehenden Frage המעמך ישלמנה liegenden Gedanken zu beziehen: du thust gerade, als ob Gott, wenn es in der Welt ordentlich zugehen sollte, nach deinem Sinne das Gute und Böse vergelten müßte; denn du verwarfst die Weise wie er bisher vergalt, du hast daher auch eine andere Art der Vergeltung zu erwählen und vorzuschlagen; so sage denn was du weißt. Andere: denn du verwirfst und wählst nicht ich, d. h. du nimmst dir heraus, die göttlichen Wege nach deiner Willkür zu verwerfen oder zu loben, worin ich dir aber nicht beistimme. Gegen diese und ähnliche Auffassungen spricht aber, daß eine genaue Coordination des מאסת und תבחר durch die verschiedenen Tempora und durch das אתה vor dem zweiten Worte verhindert wird. Eben dies spricht auch gegen de Wette's und Ewald's Auffassungen, welche beide nach Jarchi's und Mercerus' Vorgange annehmen, daß Elihu hier nach prophetischer Weise Gott unmittelbar redend einführe. De Wette: „denn du verwirfst, du wählest nicht ich". Ewald, indem er das כי erklärend faßt: „daß du verwirfst, daß du wählst und nicht ich". Vielmehr scheint uns eine solche Auffassung nur in dieser Weise möglich: „denn du verwarfst, denn du sollst auch wählen nicht ich und was du weißt das rede!" Dabei würde Gott plötzlich so redend eingeführt, daß er dem Hiob, weil er die bisherige Weise der Vergeltung verworfen, einmal versuchsweise freistellt eine andere zu wählen und seine Einsicht mitzutheilen. Aber obgleich wir ein prophetisches Element in dem Auftreten des Elihu anerkennen, scheint uns doch die Annahme einer solchen vereinzelten streng prophetischen

Redeweise mißlich, zumal in der That die andere Auffassung durchaus keine zu jener gewagten Annahme etwa hindrängende Schwierigkeiten darbietet. V. 34. Einsichtige Leute. Hier läßt das שמע לי am Schluß des Verses keinen Zweifel übrig, daß die Anwesenden gemeint sind. V. 36. O daß Hiob geprüft werde immerfort, wörtl. mein Wunsch ist, daß Hiob u. s. w. אבי von אָבָה der Wunsch. So schon der Targum (צבינא), Kimchi, Gersonides. Aben Esra erklärt: „mein Vater", als Anrede an Gott, was aber hier so plötzlich und durch den Zusammenhang nicht motivirt, sehr unwahrscheinlich ist. Nach Döderlein u. A. wäre אבי Interjection = אבוי (Proverb. 23, 29). Auf die LXX, die vielleicht nur frei übersetzen, kann man sich dabei nicht berufen. Ueberdies ist אבוי an jener Stelle der Proverbien nicht Interjection des Wunsches, sondern der Klage. V. 37. Denn er fügt zu seiner Sünde Missethat, nämlich zu der Sünde, die er mit allen Menschen gemein hat, die noch größere der Lästerung Gottes. פשע ist im Verhältniß zu חטאח das stärkere Wort. — Treibt Spott. ספק = ספק כפים 27, 23. — Und häuft seine Worte gegen Gott. In dem Vielmachen der Worte liegt der hier sehr passende Vorwurf, daß Hiob's ungehörige Worte gegen Gott sich durch mehrere Reden hindurchgezogen haben. Man könnte sonst auch erklären: er macht seine Worte groß gegen Gott; vgl. מלל רברבן Dan. 7, 8. 20 und das hellenistische μέγαλα εἰπεῖν, μέγα λαλεῖν Apok. 13, 5.

Fünfte Strophe Kap. 35 V. 2 — 8.

Schema der Glieder: 3. 4.

a) Ob Hiob darin das Gerechte seiner Sache sehe, daß er die Fruchtlosigkeit aller menschlichen Tugend behaupte. Elihu wolle ihn und die Freunde zugleich widerlegen, V. 2 — 4. b) Ein Blick auf den Himmel könne ihn überzeugen, daß der Mensch mit seiner Frömmigkeit und mit seinen Sünden nicht Gott, sondern nur sich selbst nützen und schaden könne, V. 5 — 8.

Außer den zu 34, 8 und 9 angeführten Vorwürfen gegen den Elihu, hat man hier namentlich auch den gegen ihn erhoben, daß er bei der Anmaßung, etwas Neues zu sagen, im Grunde doch nur die Beweisführungen der Freunde wiederhole. So in besonders bitterer Weise Codurcus: Totum hunc locum Elihu ex commissionibus superioribus Triumvirorum corradit, convasat, et vana loquacitate commentatur; atque iterum Jobo temere oggerit. Aber duo quum dicunt idem non est idem. Eliphas hat zwar 22, 2 f. Aehnliches gegen Hiob vorgebracht; aber um sogleich den falschen Schluß daraus zu ziehen, daß Hiob, weil Gott nicht aus einem eigenen Interesse lohne und strafe, wegen verborgener, schwerer Verbrechen leiden müsse. Es ist ganz in der Ordnung, daß Elihu auch hier das Richtige in den Behauptungen der Freunde wiederholt. Zugleich fügt er aber eine neue Begründung jenes Satzes hinzu, welcher die Freunde selbst an die Vermessenheit ihres Urtheils erinnern kann und zeigt dann in der folgenden

Strophe, woran es eigentlich liege, wenn zuweilen dem Menschen seine Gottesfurcht nicht zu nützen scheine.

V. 2. Sprechend: ich bin gerecht vor Gott. Das אמרת ist Zustandssatz ohne ו zu dem vorhergehenden חשבת; also so viel wie: indem du sprichst. Andere coordiniren das אמרת dem חשבת und erklären das צדקי מאל: „dies ist, d. h. hierin besteht mein Recht vor Gott"; was aber gezwungen ist. Das מן in מאל steht ganz wie 4, 17; wörtl. meine Gerechtigkeit ist von Gott. Andere weniger wahrscheinlich: meine Gerechtigkeit ist größer als die Gottes. V. 3. Daß du sagst. Das כי hängt von חשבת in V. 2 ab. — Was es dir helfe; nämlich: fromm zu sein, welche Ergänzung sich aus dem Zusammenhange leicht ergiebt. — Was geht mir's besser, als wenn ich sündigte, wörtl. vor meiner Sünde. Plötzlicher Uebergang aus der indirekten in die direkte Rede. V. 4. Ich will dir Antwort geben. Weil ich jene deine Meinung nicht etwa zu bestätigen gesonnen bin. — Und deinen Freunden mit dir. Schon die ältern Ausleger streiten, ob unter den Freunden die 3 oder andere mit Hiob gleichgesinnte Leute zu verstehen seien. Das erstere scheint doch aber wegen der Stellung, die gerade Elihu zu beiden Parteien einnimmt, als das Wahrscheinlichere. An die drei Freunde wird gerade dieses Wort mit gerichtet, weil in Elihu's richtiger Entgegnung auf Hiob's unbesonnene Worte zugleich eine Beschämung für jene liegt, die selbst in eine andere Art der Unbesonnenheit gefallen und der göttlichen Erhabenheit auch nicht auf die rechte Weise eingedenk gewesen waren. V. 5. Blick gen Himmel. הביט bezeichnet das Richten des Blicks, ראה erst das eigentliche Sehen, vgl. 6, 19. V. 8. Dem Manne wie dir selbst gilt dein Frevel. Der Sinn ist nicht etwa: du kannst mit deinen guten und bösen Thaten nur deinen Mitmenschen nützen oder schaden, sondern vielmehr: dir selbst wird die Frucht von jenen zu Theil. Der Schluß ist der: in dem sittlichen Bewußtsein liegt die unmittelbare Gewißheit, daß das nach den ihm eingeprägten göttlichen Gesetzen geschehende Gute nicht vergebens sein kann. Dem durch nichts Endliches berührten Gott aber kann das menschliche Thun nichts nützen oder schaden. Daher ist von ihm vielmehr die Ordnung festgesetzt, daß das Gute für den der es thut seine unmittelbare Belohnung in sich habe. Zu einem Gefühl hiervon war auch Hiob durchdrungen, aber es war eben nur ein Gefühl, eine durchbrechende höhere Ahnung, nicht aber eine klare Ansicht der Dinge, von welcher aus er ja auch das Verwerfliche seiner früheren Aeußerung tiefer hätte erkennen müssen. Daher diese Erinnerung Elihu's ganz an ihrer Stelle ist.

Sechste Strophe V. 9—16.

Schema der Glieder: 4. 4.

a) Viele klagen freilich über Unterdrückung, aber es wird ihnen nur deshalb nicht Erlösung zu Theil, weil sie sich nicht in rechter Weise zu Gott wenden und bedenken, wozu eigentlich ihnen die Einsicht gegeben ist: so daß der Hochmuth der eigentliche Grund ihres Unglücks ist, V. 9—12. b) Gott hört nur auf Lügen nicht, darum harre du nur auf sein gerechtes Gericht, statt daß du jetzt für die dir zu Theil gewordene göttliche Gerechtigkeit dich wenig dankbar erweisest, V. 13—16.

Also der Gedanke in dem ersten Gliede: die Menschen bleiben in der Noth, weil sie sich nicht zu Gott wenden; in dem zweiten: jedes wahre, aufrichtige Gebet aber findet Erhörung, während Hiob Gefahr läuft, durch sein vermessenes Reden die ihm bisher zu Theil gewordene göttliche Gnade zu verscherzen.

V. 10. Wo ist Gott, mein Schöpfer u. s. w. Innige Worte des kindlichen Vertrauens zu Gott. — Der Lobgesänge giebt in der Nacht. Häufiges Bild in den Psalmen. — Die Nacht. Bild des Unglücks. V. 11. Der uns lehrt. מלף = מאלף vgl. 15, 5. Diesen Vers nimmt man am besten nicht mehr als dem in der Noth zu Gott Schreienden in den Mund gelegt, sondern als hinzugefügte Bemerkung des Elihu selbst, welcher den Hiob daran erinnern will, zu welchem Zwecke dem Menschen das hohe Geschenk der göttlichen Güte, die ihn vor den Thieren auszeichnende Vernunft gegeben sei, nämlich um Gott zu erkennen und sich also auch in der rechten Weise an ihn Hülfe suchend zu wenden. Andere: Gott, der für die Vögel und die Thiere des Feldes sorgt, wird um so weniger den durch die Gabe der Vernunft vor ihnen ausgezeichneten Menschen in der Noth verlassen, vgl. Matth. 6, 26: οὐχ ὑμεῖς μᾶλλον διαφέρετε αὐτῶν. Wobei doch aber das מלף weniger passend wäre. V. 12. Dort schreien sie. Das שם weis't auf die Bedrängten, von welchen so eben V. 9 die Rede war, gleichsam mit dem Finger hin. — Wegen des Hochmuths der Bösen. Hier wird, indem dieser Vers das in den drei vorhergehenden Versen Gesagte noch einmal zusammenfaßt, der tiefere Grund jener Versäumniß der rechten Hülfe hinzugefügt. Durch das גאון רעים werden jene Leidenden nicht gerade selbst als Frevler bezeichnet, aber in feiner Weise wird ihnen und also auch dem Hiob ihre sittliche Gefahr aufgedeckt, indem der Hochmuth der Bösen, d. h. der Hochmuth, der sonst recht eigentlich den Bösen eigenthümlich ist, als ihr Fehler bezeichnet wird. Andere verbinden das מפני durch eine Constr. prägnans mit יענה: „er erhöret und rettet sie nicht vor dem Uebermuth des Bösen, welcher sie bedrückt (vgl. V. 9). Aber diese Ergänzung ist doch hier, zumal bei dem יענה auch das Objekt ausgelassen ist, sehr hart. Auch hätte hier die bloße Zusammenfassung des einfachen Gedankens ohne einen neu hinzugefügten Zug etwas Mattes. V. 13. Nur auf Lügen. In שוא kann beides liegen, das was in sich falsch und das was mit dem Bewußtsein der Unwahrheit aus-

gesprochen ist. Beide Beziehungen sind hier festzuhalten. Das Wort geht aber auf das Geschrei der Leidenden, welches Gott immer erhört, sobald es nur nicht ein in sich nichtiges und aus einem falschen Herzen hervorgehendes ist. Daß שׁוא nicht etwa als Abstr. pro concr. steht, als Bezeichnung der von Gott nicht erhörten Frevler selbst, zeigt das im neutrischen Sinne stehende Femininal-Suffix in ישׁורנה. V. 14. Wenn du auch sagst. So nehmen wir das אף כי mit der Vulgata. Es könnte auch heißen: „geschweige wenn du sagst"; aber Elihu will gewiß die hier angeführten Worte Hiob's nicht für noch schlimmer als „die Lüge" V. 13 erklären. Eher wäre die Auffassung möglich: geschweige denn, daß du sagen könntest (ähnlich Ewald: wie sagst du nun), aber dabei ist die Gedankenfolge doch weniger natürlich. — Harre nur darauf. Auch diese von Elihu gewiß in aufrichtiger Hoffnung eines für Hiob glücklichen Ausgangs gesprochenen Worte sind für seine Stellung in dem Streite von Wichtigkeit. V. 15. Da noch nichts er strafte in seinem Zorne, wörtl. da es nichts ist, was sein Zorn heimsuchte. פקד אפו ist abgekürzter Relativsatz. Daß אין jemals geradezu für לא stehe, wird durch keine der dafür angeführten Stellen (vgl. 2 Sam. 17, 6; Ps. 135, 17) bewiesen. — Und auf den Uebermuth nicht eben achtete. ידע steht intensiv und ist eben deshalb mit ב construirt, welches die Theilnahme, mit der eine Wahrnehmung gemacht wird, ausdrückt. פשׁ = der Uebermuth von פושׁ hüpfen, einherstolziren, wozu Cromeyer das arab. فاش = gloriatus est, superbivit, verglich. Diese am nächsten liegende und in den Zusammenhang vortrefflich passende Ableitung des Wortes verdient den Vorzug vor der von פשׁשׁ, welches wie das arab. فشفش (vgl. auch فسفس) stultus fuit bedeuten soll, und vor der schon von Kimchi vorgetragenen von dem chald. פושׁ sich ausbreiten, wornach פשׁ die Menge und zwar die Menge der Sünden wäre, eine Ergänzung, die doch aber im höchsten Maaße willkürlich ist. פשׁע statt פשׁ zu lesen (wie die LXX παράπτωμα, die Vulgata scelus übersetzt) ist völlig unnöthig und da schwerlich aus der leichteren Lesart die schwierigere geworden wäre, unberechtigt. V. 16. Häuft Worte. Auch bei dem הכביר ziehen wir, wie bei dem הרבה אמרים 34, 37 die Bedeutung „viel machen", der anderen „groß machen" vor. Unser Vers ist dem eben erwähnten, dem Inhalte nach ganz ähnlich. Der eine schließt den ersten, der andere den zweiten Hauptheil dieser Rede in einer fast dem Refrain ähnlichen Weise. In beiden Theilen wird, wie wir sahen, eine der beiden in der Eingangsstrophe angeführten Aeußerungen Hiob's widerlegt; so schließen auch beide Theile passend mit der Bemerkung, daß Hiob's Worte sich als unbesonnen, vermessen erweisen.

Elihu's dritte Rede.

Kap. 36. 37.

Schema der Strophen: 3. — 8. 9. — 12. 13. 11.

Eingang. K. 36 V. 2—4. Ankündigung eines neuen entscheidenden Momentes der Untersuchung.

1. Str. V. 5 — 12. Gott sei der Allmächtige, verschmähe aber auch den Allergeringsten nicht, das beweis't er auch in den Prüfungen seiner Freunde.
2. Str. V. 13 — 21. So meine er es auch mit Hiob bei allen seinen Leiden gut und dieser möge sich nur in Acht nehmen, daß er nicht durch eigene Schuld sich des ihm zugedachten göttlichen Segens verlustig mache.
3. Str. V. 22 — 33. Einen so unvergleichlichen Lehrer müsse der Mensch demüthig preisen, zumal in Hinblick auf dessen wunderbare Werke in der Natur, deren unerforschliche Ordnung, wie sie besonders herrlich in der Bildung des Gewitters hervortrete, auf den Segen für die Frommen und auf die Strafe für die Gottlosen in gleicher Weise angelegt sei.
4. Str. K. 37 V. 1 — 13. Indem steigt das Gewitter herauf. Elihu schildert dessen Herrlichkeit und die verwandten ebenso wunderbar geordneten Erscheinungen in der Natur.
5. Str. V 14 — 24. Vor dieser sich jetzt eben im Gewitter zeigenden Herrlichkeit Gottes möge Hiob seiner Schwäche und Unwissenheit inne werden, wie Elihu jetzt die seinige fühle.

Mit Recht kündigt Elihu im Eingange diese Rede mit einer gewissen Feierlichkeit an, da er das Höchste, was er zu sagen vermag, auszusprechen im Begriff ist. Denn der tiefste Grund alles dessen, was er dem Hiob geantwortet hat, liegt in dem Gedanken, den er im Anfang der ersten Strophe kurz und kräftig ausspricht: „Gott ist gewaltig und verschmäht niemanden", also in der Vereinigung der göttlichen Macht und Liebe, in der Harmonie der Ewigkeit und der Offenbarung Gottes in der Zeit, also jener scheinbaren Gegensätze in dem göttlichen Wesen, welche auf Hiob schwer lasteten und über deren Bedeutung im 3. Kap. der Einleitung ausführlicher geredet worden ist. Wie diese Liebe sich an den Frommen tragend und erziehend erweis't, das wird in der ersten Strophe aus dem tiefen Gefühl eigner Erfahrung heraus nachgewiesen und dann in der zweiten die ebenso liebevolle als ernste Anwendung auf Hiob gemacht. Der folgende zweite Haupttheil der Rede richtet den Blick auf die Macht und Herrlichkeit Gottes, welche der Mensch, eben wenn er die göttliche Liebe erkannt hat, aus um so vollerem Herzen preisen soll. Den Uebergang hierzu macht der Anfang der dritten Strophe in höchst sinniger Weise. Da nämlich in dem Vorhergehenden die göttliche Liebe besonders als die erziehende dargestellt war, so wird das daraus entstandene Bild treffend in der Benennung Gottes als des großen Lehrers der Menschen zusammengefaßt. Wer ist ein Lehrer wie er, so gewaltig, so unerforschlich! Und nun wird seine Herrlichkeit in der Erscheinung dargestellt, in welcher sich jene in der Natur am mächtigsten offenbart, zumal man eben jetzt [denn so hat man sich, nach des Dichters

Sinne die Sache zu denken] das Gewölk aufsteigen und das Gewitter sich vorbereiten sieht. Die vierte Strophe setzt dann schon voraus, daß die Wolken sich zu entladen anfangen. Höret, höret seiner Stimme Getöse! ruft Elihu aus und mit ehrfurchtsvoller Begeisterung durch die mächtigen Eindrücke erfüllt, schildert er die andern wunderbaren Naturerscheinungen, an welche ihn das Gewitter erinnert: den mächtigen Winterregen, den Schnee, das Eis, kehrt aber zu dem, was sich in diesem Augenblick seinen Sinnen überwältigend aufdrängt, bald wieder zurück. Die letzte fünfte Strophe endlich verhält sich zu den beiden vorhergehenden, wie die zweite zur ersten; wie dort von der Schilderung der erziehenden göttlichen Liebe, so wird hier von der Macht und Herrlichkeit, welche mit jener in vollkommenster Harmonie ist, auf Hiob selbst die Anwendung gemacht. Man fühlt Elihu an, wie er, indem er den Hiob zur Beugung und Demüthigung ermahnt, selber von heiliger Scheu und Ehrfurcht vor dem erhabenen Gott erfüllt ist. Die kühnen großen, abgebrochenen Bilder, die unter der Gewalt des Staunens gleichsam stockende Sprache giebt deutlich zu erkennen, was in diesem Augenblick ihn schweigen läßt. — Der einfach großen und wahrhaft göttlichen Kunst in der Anlage dieser bewunderungswürdigen Rede steht die Wahrheit und Lebendigkeit der Naturschilderungen, die in ihr ein so wesentliches Moment bilden, würdig zur Seite. Gerade in letzterer Beziehung ist nicht nur de Wette, der über die „matten physikotheologischen Versuche" klagt, sondern auch Ewald, der sonst, wie wir bereits in der allgemeinen Einleitung bemerkten, dem poetischen Werth der Reden Elihu's mehr Anerkennung zollt als viele andere Kritiker, höchst ungerecht, indem er (S. 318) die Aeußerung fallen läßt, dem angeblich spätern Dichter „schwebe in Kap. 36 und 37 offenbar vieles aus den Reden Jehova's Kap. 38 und 39 vor, obwohl die Nachbildung weit hinter ihrem Muster zurückbleibe". Es liegt freilich bei der gegenwärtig von uns besprochenen Rede in der Absicht des heiligen Dichters, sich für die Reden Jehova's ein noch höheres Maaß von Erhabenheit vorzubehalten. Aber dies in der Natur der Sache liegende Verhältniß berechtigt nicht zu jener Ungerechtigkeit gegen einen in sich herrlichen und vollkommenen Theil des großen Gedichts. Wir haben die Genugthuung, hier den Worten der befangenen Kritiker die des unbefangenen großen Meisters der Natur-Anschauung und Schilderung gegenüberstellen zu können, nämlich die Worte Alexander's von Humboldt, der in seiner geistvollen Uebersicht über die Geschichte der dichterischen Auffassung der Natur im zweiten Bande des Kosmos auch der Schriften des alten Bundes gedenkend, vom 104. Psalm sagt, man erstaune in einer lyrischen Dichtung von so geringem Umfange, mit wenigen großen Zügen das Universum, Himmel und Erde, geschildert zu sehen, und dann (S. 47. 48) fortfährt: „Aehnliche Ansichten des Kosmos kehren mehrmals wieder, am vollendetsten vielleicht in dem 37sten Kapitel des alten, wenn auch nicht vormosaischen Buches Hiob. Die meteorologischen Processe, welche in der Wolkendecke vorgehen, die Formbildung und

Auflösung der Dünste bei verschiedener Windrichtung, ihr Farbenspiel, die Erzeugung des Hagels und des rollenden Donners werden mit individueller Anschaulichkeit beschrieben; auch viele Fragen vorgelegt, die unsre heutige Physik in wissenschaftlicheren Ausdrücken zu formuliren, aber nicht befriedigend zu lösen vermag". Weiter fügt Humboldt nach der speciellen Anführung des 17. u. 18. Verses unsres 37. Kapitels die interessante Bemerkung hinzu: „Wo die Natur kärglich ihre Gaben spendet, schärft sie den Sinn des Menschen, daß er auf jeden Wechsel im bewegten Luftkreise wie in den Wolkenschichten lauscht, daß er in der Einsamkeit der starren Wüste wie in der des wellenschlagenden Oceans jedem Wechsel der Erscheinungen bis zu seinen Vorboten nachspürt. Das Klima ist besonders in dem dürren und felsigen Theile von Palästina geeignet, solche Beobachtungen anzuregen".

Eingang. Kap. 36 V. 2—4.

V. 2. Denn Gott hat noch mehr Antwort (eigentl. Worte). Es ist nicht nöthig zu ergänzen: „es sind mir noch mehr Worte für Gott", was zu gezwungen wäre. Die Antwort wird vielmehr als im Besitze Gottes selbst gedacht. Elihu nimmt sie gleichsam aus Gottes Vorrath. V. 3. Ich will mein Wissen fernher holen, d. h. ich will aus dem ganzen weiten Reiche der menschlichen Schicksale und der Natur die Einsicht entnehmen, welche zu Hiob's völliger Widerlegung dienen kann. Man hat sich zu denken, daß Elihu hierbei dasjenige klar vor Augen hat, was er über die Vereinigung der Macht und Liebe in Gott zu sagen gedenkt. Diese darzustellen bedurfte es ja eben des weitesten Ueberblicks über alle göttlichen Offenbarungen. Das ל in למרחוק steht nach dem hebr. Idiotismus vor dem מן. Eben dieser häufige Gebrauch spricht gegen die andere Auffassung „ich will mein Wissen bis weithin bringen, d. h. ich will es auf eine große Höhe erheben", was überdies für den Charakter der folgenden Rede viel weniger bezeichnend ist. V. 4. Ein im Erkennen Unsträflicher. Mit Unrecht hat man auch in diesem Ausdruck eine Prahlerei des Elihu sehen wollen, zumal er denselben 37, 16 von Gott gebrauche, was aber offenbar in anderem Sinne geschieht. Zwar liegt in dem תמים דעות nicht bloß die Bezeichnung des sittlichen Ernstes in der Forschung, so deß es so viel wäre als: „ein aufrichtiger Forscher" (Hirzel: „ein redlich Denkender"; gegen den Sprachgebrauch nimmt Umbreit דעות sogar von der Gesinnung). Aber jedenfalls wird jenes sittliche Element mit eingeschlossen als dasjenige, worauf bei dem Menschen immer alle Richtigkeit des Erkennens und alle Freiheit vom „Truge" (שקר im ersten Versgliede) begründet ist. Daher Mercerus ganz richtig: de se dicit Elihu, quod Job habeat hominem secum agentem integrum sententiis, de omnibus recte judicantem, et pure, sincere ac ut par est sentientem, qui nihil sit adulteraturus, aut depravaturus in alienum sensum.

Erste Strophe V. 5—12.

Schema der Glieder: 3. 5. Die 5 zerfällt in 3. 2.

a) Der mächtige Gott verschmäht den armseligen Menschen nicht; er nimmt sich der Frommen gegen die Frevler an und bringt sie zu Ehren, V. 5—7. b) Wenn sie aber von der Noth betroffen werden, so will Gott sie dadurch vom Uebermuth reinigen, V. 8—10; es hängt dann von ihrem Verhalten ab, ob sie zu noch höherem Glück gelangen, oder ob sie untergehen, V. 11. 12.

V. 5. Gott ist gewaltig und verschmäht niemand. Den von den älteren Auslegern in verschiedener Weise verkannten Sinn dieser Worte, des eigentlichen Themas der ganzen Rede, faßten zuerst Junius und Tremellius richtig so: En deus validus est, nec tamen spernit quemquam, i. e. omnipotens quidem est, sed non ut superbus Tyrannus, qui potentia sua abutatur, ut infirmos proterat. Non tantum ipse est validus, sed etiam infirmis animis solus virtutem praestat. Auch Coccejus' Worte verdienen hier angeführt zu werden: Deum quantumvis maximus sit, nihilo magis fastidiosum esse, ut operum suorum quicquam, utut parvum, habeat despicatui: imo quia ita maximus est, ut et bonus, atque adeo optimus, ideo rationem habere creaturarum suarum, ut eas servet, maxime hominum. — Gewaltig an Geistesmacht. Näher bestimmender Zusatz zu dem כביר im ersten Gliede. Gottes Macht ist nicht nur ein physisches Uebergewicht, sondern sie ist eine Macht des Geistes und mit der höchsten Weisheit verbunden. V. 7. Und mit den Königen auf dem Throne läßt er sie sitzen ewiglich und erhöht sein. So zuerst Mercerus. Das את מלכים לכסא ist mit großem Nachdruck vorangestellt und dann durch das וישיבם wieder aufgenommen, wie wir sagen: „da läßt er sie sitzen". In Beziehung auf die königliche Würde der Frommen vgl. 1 Sam. 2, 8; Ps. 113, 7. Höchst gezwungen und sonderbar erklärt Ewald das מלכים לכסא = die des Thrones werthen Könige. (Könige für den Thron soll so viel heißen wie „die den Thron verdienen!") Also der Sinn: die der Herrschaft würdigen Könige erhält er im Besitz derselben. Aber, wenn man die sprachliche Möglichkeit zugäbe, so würde der Gedanke nicht einmal in den Zusammenhang passen, da es nach diesem vielmehr darauf ankommt zu zeigen, wie sich Gott der Geringen annimmt.

V. 9. Schon hier, und nicht erst V. 11, wie Ewald annimmt, beginnt der Nachsatz. — Weil sie sich vermaßen. התגבר hier in demselben Sinne wie 15, 25. Unpassend ergänzen Manche dazu פשעיהם als Subjekt.

V. 10. Und sagt daß sie sich bekehren vom Unrecht. Sehr anschauliche und die väterliche Zucht Gottes bezeichnende Worte. V. 11. Und ihm dienen. עבד steht hier absolut wie das arab. عبد = Deo cultum praestare, religiosissime vivere ut servum dei decet; insbesondere wird es auch von der Buße gebraucht. — Verbringen sie ihre Tage im Glück. Für יכלו steht in vielen Codd. יבלו, was 21, 13 die gewöhnliche Lesart ist. Innere Gründe können weder für die eine noch die andere Lesart entscheiden. V. 12. Enden sie durch's Geschoß. Vgl. 33 18.

Zweite Strophe V. 13—21.

Schema der Glieder: 3. 6. Die 6 zerfällt in 2. 2. 2.

a) Die Gottlosen gehen durch ihren Uebermuth unter; die Frommen aber rettet er durch ihre Noth, V. 13—15. b) So will er auch dich aus der Noth zu noch höherem Glück führen, wenn du dasselbe nur nicht durch dein vermessenes Urtheilen verscherzest, V. 16. 17; möge der Unmuth dich nicht zur Lästerung verführen, denn dann würdest du in all deinem Vermögen kein Lösegeld finden, V. 18. 19. — So stürze dich denn nicht selbst muthwillig in das Verderben, V. 20. 21.

V. 13. So fassen die Gottlosen Zorn. Zu dem ישימו kann man בלבם ergänzen. Das שים steht ähnlich wie שית עצות בנפשו Ps. 13, 3 und שית מרמה בקרבו Prov. 26, 24. Aben Esra nimmt ישימו אף für יוסיפו אף (שים = als Vorrath niederlegen, vergl. Röm. 2, 5 θησαυρίζειν ὀργήν) also: Sie häufen den göttlichen Zorn auf sich. Aber die erstere Erklärung paßt viel besser in den Zusammenhang. Am Schluß der vorhergehenden Strophe würde für die angefochtenen Frommen die doppelte Möglichkeit hingestellt, je nach ihrem Verhalten entweder zu noch höherem Glück zu gelangen oder unterzugehen. Das letztere, fährt nun Elihu fort, ist beständig das Loos der Frevler, welche durch die göttliche Züchtigung sich zu frevelhaftem Unmuth reizen lassen, statt demüthig um Errettung zu bitten. — Wenn er sie bindet. Hier ist das V. 8 gebrauchte Bild wieder aufgenommen. V. 14. Mit (wörtl. unter) den Geschändeten. Die als cinaedi im heidnischen Kultus herabgewürdigten stehen als Beispiel des offenbarsten, erniedrigendsten Frevels, bei welchem das Bewußtsein des gerechten göttlichen Gerichtes sich den Gemüthern besonders lebhaft aufdrängen mußte. V. 15. Aber den Elenden rettet er durch sein Elend. And.: in seinem Elend. Aber das ב in בעניו in jenem prägnanten Sinne zu nehmen, dafür spricht sowohl das parallele בלחץ, in welchem die Erklärung des ב = „durch" entschieden die natürlichere ist, als auch der Umstand, daß חלץ, eigentl. herausziehen, in ähnlichem Sinne nur mit מן construirt vorkommt, so daß man erwarten würde מעניו. Dagegen hat unsere Auffassung der Stelle die genaue Parallele Prov. 11, 9 für sich: בדעת צדיקים יחלצו, durch Einsicht werden die Gerechten errettet. So auch Nachmanides: יחלץ מכל רע העניים בענים, er reißt aus allem Uebel die Elenden durch ihr Elend. V. 16. Ja auch dich lockt er aus der Bedrängniß Rachen in die Weite, dahinter (wörtl. darunter) keine Enge ist. Das ואף knüpft den einzelnen Fall Hiob's nachdrücklich an den im vorhergehenden Verse ausgesprochenen allgemeinen Satz. הסית erklären Viele ohne Grund mit Aben Esra und Jarchi = הסיר, הדיח. Vielmehr giebt die gewöhnliche Bedeutung: „reizen, locken" hier einen sehr treffenden Sinn. Wie nämlich Gott nach V. 15 den Elenden gerade durch sein Elend rettet, so wird hier, in Beziehung auf Hiob, derselbe Gedanke durchgeführt. In der Noth lockt ihn Gott, gleichsam durch die Stimme der Noth selbst, sich aufrichtig zu demüthigen und eben dadurch aus der Enge

in die Weite, aus dem Elend zu ungetrübtem Frieden zu gelangen. So erhalten wir auch eine sinnige Beziehung des הסיתך auf das יסיתך V. 18. Das הסית steht nicht als sogenanntes Präterit. propheticum, sondern es zeigt an, daß jenes freundliche Locken Gottes schon aus der Vergangenheit in die Gegenwart hinüberreicht. „Aus dem Rachen der Bedrängniß", die dich nämlich schon zu verschlingen droht. רחב Accus. localis: hinaus in den weiten Raum; das Bild entspricht dem vorhergehenden צר. לא מוצק תחתיה ist abgekürzter Relativsatz; Schultens: ad latitudinem sub qua nihil coarctati. In מוצק wieder dasselbe Bild wie in צר und רחב. Das Suffix. femin. in תחתיה zurückgehend auf רחב erklärt sich daraus, daß das letztere Wort in bildlicher Bedeutung genommen ist. — Ewald nimmt wie Coccejus רחב als Subj. des הסיתך und erklärt darnach: ja dich hat mehr als scharfe Noth verleitet, die Weite unter welcher keine Enge, d. h. es hat dich mehr als die verzehrende Noth dein früheres unbegränztes Glück zum Frevel verleitet. Aber sowohl die ganze Verbindung, als namentlich auch die Deutung des פי צר, nach welcher der Mund der Noth so viel als die verzehrende Noth sein soll, ist im höchsten Grade gezwungen, und auch der Gedanke ist dem Zusammenhang fremd, da man nur auf eben so künstliche Weise im 18ten Verse einen verwandten Sinn erhält. — Auf deinen Tisch kommt fette Speise, wörtl. das was auf deinen Tisch herabkommt ist fette Speise. Manche erklären weniger passend: „die Ruhe deines Tisches", wobei נוח als Wurzel von נחת angenommen wird. Bei Ewald's Auffassung des Verses ist נחת coordinirt mit רחב und מלא דשן ein Epitheton zu שלחן: dich hat verleitet „die Ruhe deines Tisches, voll von Fett". V. 17. Doch bist von des Ruchlosen Urtheil du voll, d. h. wenn du über die göttliche Führungen ähnlich wie der Ruchlose urtheilst, vgl. 34, 7—9. Es wird hierdurch das Gegentheil der innern Demüthigung bezeichnet, zu welcher Gott nach dem vorhergehenden Verse den Hiob durch sein Leiden locken will. Das Urtheil des Ruchlosen fällt zusammen mit dem Unmuth, mit welchem derselbe nach V. 13 die göttlichen Züchtigungen aufnimmt. Andere fassen hier, weniger leicht, מלא transitiv, wobei Schultens denselben Sinn annimmt als den von uns gebilligten (implere contentionem improbi, i. e. ita disputare cum Deo ut improbissimi solent), Andere aber den Worten die Bedeutung geben: „du hast das Maaß deiner Schuld vollgemacht", was weniger in den Zusammenhang paßt. — So werden Gericht und Urtheil dich erfassen, nämlich Gottes Gericht und Urtheil. Der, den du mit Worten zu richten wagst, wird dich durch die That richten. Das beiden Gliedern gemeinsame דין giebt dem Ausdruck eine besondere Kraft. Das תמך steht hier ebenso wie Prov. 5, 22 (parallel mit לכד). Andere erklären es intransitiv = obtinere, welche Bedeutung aber eben so wenig durch eine Parallele erwiesen wird, als die jetzt gewöhnlich angenommene, wornach דין ומשפט יתמכו soviel sein soll als: דין und משפט fassen sich einander an, d. h. sie folgen einander unmittelbar. Da-

bei könnte man allenfalls mit Hirzel das דין von dem Urtheil des Gottlosen über Gott und erst משפט von dem Urtheile Gottes über den Gottlosen verstehen. Man beruft sich dabei auf אחז und לכד, wovon aber ersteres gar nicht (denn die Stelle Hiob 23, 11 und 17, 9 kann man doch nicht vergleichen) und letzteres nur im Hithpael so vorkommt. V. 18. Laß nur den Unmuth zum Spott dich nicht verlocken, wörtl. denn der Zorn daß er nur nicht zum Spott dich verlocke. חמה ist der Zorn über die göttlichen Züchtigungen, so wie אף V. 13. Das Mascul. in יסית steht als neutrisch, was sich hier um so leichter erklärt, da es von dem absolut voranstehenden Subjekt חמה durch eine kleine Pause geschieden ist. Aehnlich schon die Vulgata: non te superet ira. Das ב in בשפק ist das der Bewegung. שפק entspricht der Bedeutung des Verb. ספק 34, 37. So Stickel, während Umbreit, der im Uebrigen ebenso erklärt, das חמה weniger passend von dem göttlichen Zorne versteht. Manche nehmen auch das שפק von der göttlichen Züchtigung, ähnlich wie das Verb. ספק 34, 26 gebraucht ist, entweder „daß dich Gottes Zorn nur nicht in das Verderben führe", oder „daß er dich nur nicht durch die Züchtigung verführe"; beides wenig passend, ersteres auch gegen die richtige Bedeutung des הסית verstoßend. Eine neue Deutung hat hier Ewald versucht: „ja Macht darf dich durch Fülle nicht verleiten". חמה soll wie 29, 6 für חמאה, Fett, stehen; שפק wie ספק 20, 22 vom Ueberfluß. Aber es werden sich nicht viele zu der Annahme entschließen, daß חמאה, die Sahne, jemals für Reichthum überhaupt stehen und sich durch „Macht" übersetzen lasse. Ewald scheint auch selbst bedeutende Zweifel an diese Möglichkeit zu hegen, da er hinzufügt: „doch ist vielleicht richtiger חמם", was aber noch weniger einen angemessenen Sinn giebt. Das Einzige, was jener Auffassungsweise Ewald's einen Schein der Leichtigkeit verleihen könnte, ist der Parallelismus des zweiten Versgliedes, welches bei derselben der ersten synonym sein würde: noch das reichliche Lösegeld dich verführe. Aber dies paßt doch auch vollkommen, wenn im ersten Versgliede von der Verführung durch den Unmuth die Rede ist, indem ja diese eben durch das Vertrauen, welches Hiob auf seine Frömmigkeit setzt, vergrößert wird. Er konnte gewissermaßen denken, er brauche es mit den Ausdrücken über Gottes Führungen nicht so genau zu nehmen, weil er ja seine ganze Frömmigkeit, den wohlthätigen Gebrauch aller seiner Schätze auf die andere Waagschaale legen könnte.

V. 19. Werden ausreichen deine Schätze. ערך „einer andern Sache gleichkommen, sie aufwiegen", steht hier wie 28, 17. 19 mit dem Accusativ. So scheint schon Aben Esra das Wort zu erklären, indem er es durch יועיל umschreibt. Perissolides nimmt ערך wie sonst das Hiphil = schätzen, daher hochschätzen: „wird Gott deinen Reichthum hochhalten". Endlich faßt Schultens das Wort als militairischen Ausdruck = sich zur Schlacht aufstellen, sich rüsten. Ewald verbindet dabei das folgende מאמצי כח als Objekt mit יערך: „soll sich dein Reichthum rüsten — ohne Noth, mit allen

Mitteln der Gewalt?" „Ohne Noth" soll heißen, ohne daß eine äußere Noth da ist, da der Feind, der dich bedrängt, vielmehr Gott ist, gegen den man sich nicht rüsten kann. Aber das wäre ein matter Gedanke in schleppender und unklarer Weise ausgedrückt. Dagegen giebt die in der Uebersetzung befolgte Verbindung, welche schon Aben Esra richtig erkannt hat, einen treffenden Sinn in schöner Form. Viele nehmen mit Gersonides בְּצָר = בֶּצֶר, Erzstufe, daher angeblich Schätze überhaupt, oder auch speciell Gold oder Silber. Also: werden ausreichen deine Schätze? o, nicht das Erz u. s. w. Aber in anderen Stellen kömmt das בֶּצֶר immer nur neben Gold und Silber als einzelner werthvoller Gegenstand vor. Und das „in der Noth" giebt hier einen sehr kräftigen Sinn, nämlich den: wenn nun das letzte, schwere Gericht (das V. 17 angedroht wurde), wenn die äußerste Noth wirklich eintritt, dann erkennt der Verblendete zu spät, daß es kein Lösegeld für ihn giebt. — Nicht all das Mühen der Kraft. Andere: nicht all die Masse deiner Habe. Aber man kann füglich bei der nächsten und eigentlichen Bedeutung der Wörter stehen bleiben. Natürlich ist nach dem Zusammenhange unter der Anstrengung der Kraft auch besonders das Aufbieten des Reichthums gemeint, durch dessen wohlthätige Verwendung etwa der Schuldige seinen Untergang abzuwenden hofft. V. 20. Lechze nicht nach der Nacht. Die Nacht, wie gewöhnlich, Bild des Verderbens und des Unterganges. Jedenfalls ist der nächste Sinn der: handle nicht durch dein vermessenes Reden gegen Gott so, als wolltest du die Nacht des Verderbens mit Gewalt über dich herbeiziehen. Darin kann sehr wohl zugleich eine Anspielung auf die Worte Hiob's liegen, in denen er wiederholt seinen Tod herbeiwünschte. Nur haben die Unrecht, welche hier nichts Anderes als einen direkten Tadel solcher Aeußerungen Hiob's sehen wollen. — Die Völker verschlingt an ihrer Stätte, wörtl. durch die Völker an ihrer Stätte verschwinden. Das ל steht hier wie Jes. 21, 1 und bildet eine nähere Bestimmung des לילה So wie Elihu schon früher die Analogie zwischen den Schicksalen einzelner und ganzer Völker besonders in's Auge faßte, so auch hier. Er fordert Hiob auf zu bedenken, daß das göttliche Endgericht, zu welchem er sich fast hinzudrängen scheine, ein schreckliches, unwiderstehliches, ganze Völker vernichtendes sei. Ewald nimmt das ל ἐκβατικῶς mit specieller Beziehung auf Hiob: „daß Völker sinken unter sich", wozu er bemerkt, daß ja ganze Völker oft durch die Verblendung eines Mächtigen leiden. Aber dies wäre hier ein ganz fremder Gedanke. Dem Hiob wird nirgends eine Stellung zugeschrieben, nach welcher es denkbar wäre, daß unter seinem Frevel ein ganzes Land zu leiden habe. V. 21. Hüte dich, wende dich nicht zum Frevel. Damit ist eben das vermessene Urtheil über Gott (דין רשע V. 17) gemeint, wodurch Hiob mit Gewalt das göttliche Gericht über sich heraufbeschwört. — Denn den hast vor dem Elend du erkoren. Du scheinst lieber der Verlockung zu jenem Trotz gegen Gott dich hingeben, als das über dich verhängte Leiden

geduldig tragen zu wollen. בחר ist nur hier mit על construirt nach Weise der Verba, welche ein Sehnen und Verlangen ausdrücken; es bezeichnet dabei die Richtung nach etwas hin. Sehr treffend bemerkt Seb. Schmidt zu diesem Verse: Concedit ergo hic Elihu, quod Jobus in priori vita ab iniquitate abfuerit: quin et quod hactenus factum, infirmitati tribuit, quae nondum a justitia ad iniquitatem plene eum avertit, ut aliquod tamen initium factum, et videndum sit ne alterius progrediatur.

Dritte Strophe V. 22—33.

Schema der Glieder: 4. 4. 4. Alle drei fangen gleichmäßig mit הן an.

a) Den erhabenen Gott soll der Mensch nicht meistern, sondern preisen, V. 22—25. b) Die unerforschliche, ewige Erhabenheit Gottes zeigt sich in der Natur, insbesondere in der Bildung des Gewölks und in dem Gewitter, V. 26—29. c) Auch in diesen Erscheinungen der Natur offenbart sich Gott als der gerecht Lohnende und Strafende, V. 30—33.

Im Anfange der beiden ersten Glieder ist Gott in zwei ähnlich klingenden Ausdrücken als der hohe, erhabene bezeichnet; dieser Begriff mußte hier, wie wir in der Einleitung zu dieser Rede sahen, bei dem beginnenden zweiten Theile derselben an der Spitze stehen. Das letzte Glied aber weis't ähnlich wie der Ausdruck מורה (V. 22) auf den vorhergehenden ersten Theil zurück, in welchem ja mehrfach die doppelte Aeußerung der göttlichen Gerechtigkeit, wie sie durch die verschiedene Richtung der Menschen bedingt ist, hervorgehoben wurde (vgl. den Schluß der ersten und den Anfang der zweiten Strophe). Gerade die Schilderung des Gewitters ist übrigens sehr geeignet, um die jener doppelten Wirkungsweise Gottes daran anzuknüpfen. Die verheerende strafende Macht des Gewitters springt sogleich in die Augen. Zugleich bringt aber auch im Orient während der Sommerzeit fast nur das Gewitter den Regen, den der Morgenländer als den Inbegriff alles göttlichen Segens betrachtet. (So werden im Rig-Veda I, 3, 3 in Rosen's Ausg. S. 5 die Viçvadewa's (Allgötter) in einer kurzen anrufenden Hymne als die die Menschen schützenden und beschenkenden, und dann insbesondere als die Regensender bezeichnet.)

V. 22. Sieh, Gott ist erhaben in seiner Macht. השגיב wieder den Zustand als einen nach außen hin sich kundgebenden andeutend. Man könnte auch übersetzen: Gott erhöhet seine Macht, nach dem öfter erwähnten hebr. Idiotismus, der das Objekt als Mittel der Handlung faßt. Aber die erste Erklärung ist hier natürlicher. — Wo ist ein Lehrer wie er? Ueber das Passende dieser Bezeichnung ist bereits in der Einleitung zu dieser Rede gesprochen. Ganz unberechtigt ist man daher, מורה wie das aramäische מרא = Herr (LXX: δυναστής) oder מורא = Schrecken, schrecklich, furchtbar oder endlich mit Schultens (von der Wurzel מרה) = stringens plagis zu nehmen. Ganz verfehlt ist es auch, wenn Hirzel den Begriff eines Höhern, eines Herrn aus dem des Lehrers ableiten will, mit Berufung

auf Buxt. Lex. 984; מורה summus titulus est doctorum, penes quos summa judicandi et decidendi potestas, cui alii Rabbini et Magistri subditi sunt et quem in rebus dubiis appellant. Als ob deshalb auch bei den Rabbinen מורה jemals geradezu = ein Höherer, ein Herr gewesen wäre. V. 23. Wer zeichnet seinen Weg ihm vor. Die gewöhnliche Bedeutung des פקד על paßt auch hier besser als die schon von der Vulgata angenommene: an jemandem etwas untersuchen (quis poterit scrutari vias ejus) vgl. die Bemerkung zu 34, 13. Das Präterit. פקד steht von der Gegenwart mit Einschluß der Vergangenheit. V. 24. Denke wie sein Thun du erhebest, wörtl. denke daran, daß du u. s. w., d. h. sei deiner Pflicht eingedenk, Gott zu erheben. — Von dem die Menschen singen. Andere nehmen שורר in der Bedeutung: schauen, wofür der folgende Vers sprechen könnte; dagegen ist die Bedeutung „singen" dem ersten Gliede unseres Verses gemäßer, was doch wichtiger ist. Der Sinn: stimme auch du in das allen Menschen gemeinsam obliegende Lob Gottes ein. V. 25. Ein jeglicher schaut auf ihn. In dem חזה ב' liegt das staunende und freudige Anschauen. — Jedermann sieht nach ihm von ferne. Jene Freude findet statt, obgleich der Mensch die Werke Gottes gleichsam nur aus der Ferne sehen, nicht wie in der Nähe genau betrachten kann. V. 26. Gott ist erhaben. Das שגיא weis't zugleich auf ישגיא V. 22 und תשגיא V. 24 zurück. — Die Zahl seiner Jahre — unerforschlich. Zu dem ו vor לא חקר vgl. die Bemerkung zu 4, 6. Welche Bedeutung es hat, daß in diesem Verse die Macht und Ewigkeit Gottes zusammen als gewissermaßen Eine Seite des göttlichen Wesens erscheinen, deren Harmonie mit der göttlichen Liebe und Güte im Folgenden dargethan wird, das erhellt aus dem, was in der allgemeinen Einleitung über die Auffassung Gottes als des Ewigen, Absoluten, in sich Verschlossenen und Verborgenen gesagt ist. V. 27. Denn herauf zieht er Tropfen Wassers, indem nämlich im Nebel die kleinen Wassertheilchen aufwärts steigen. Es ist daran zu erinnern, daß im Orient der Nebel, der wie in Rauchsäulen über den Bergen hinaufsteigt, gewöhnlich das kommende Gewitter verkündigt. Nach dem Sinne des Dichters wird also Elihu durch den Anblick selbst veranlaßt, gerade hierin Gottes unerforschliche Herrlichkeit zu schildern. — Zu Regen läutert sich's im Nebel, wörtl. sie seigen den Regen durch bei seinem Nebel. Das Wort יזקו ist entweder gebraucht wegen der Aehnlichkeit des Regens mit dem durch ein Sieb laufenden Wasser, oder, was wahrscheinlicher ist, mit Rücksicht auf die Reinheit des Regenwassers, da doch der Nebel aus Sümpfen und allerlei unreinem Gewässer aufsteigt. Schwierig ist das ל in לאדו. Nähme man es in der Bedeutung: gemäß, so würde es das genau sich Entsprechende der Nebel- und der Regenmasse bezeichnen, was aber hier ein zu fern liegender Gedanke wäre. Ewald nimmt ל statt des Zeichens des Accusativs und daher לאדו als Apposition zu מטר, was aber auch sehr hart ist. Uns scheint das einfachste,

das ל als Bezeichnung des Umstandes zu nehmen: bei seinem Dunst oder Nebel, d. h. wenn Nebel vorhanden ist. V. 28. Ueber viele Menschen. Damit wird die weite Ausdehnung des Regens und seiner von Gott geordneten Wirkungen angedeutet. Weniger natürlich beziehen Manche das Suffix ו auf מטר, worauf denn auch das אשר als Accusativ zurückgehen soll: „den sie in Menge träufeln über die Menschen". V. 29. Vollends wenn man merkt auf der Wolken Entfaltung. Das אף fügt zu dem vorhergehenden in Beziehung auf den Hauptgedanken V. 26 etwas Neues noch Schlagenderes hinzu. אם nehmen die meisten alten Ausleger als Fragepartikel, wobei man הבין in der Bedeutung „verstehen" nehmen muß: „und versteht man die Ausbreitung seines Gewölks?" aber eine solche Frage scheint uns dem Tone und dem Zusammenhange dieser Strophe weniger angemessen. Der zu dem אם dem Gedanken nach im Vorhergehenden liegende Nachsatz ist der: jene unergründliche göttliche Erhabenheit tritt einem vollends entgegen, wenn man u. s. w. Das מפרשי עב bezeichnet treffend die schnelle Ausbreitung der Wetterwolken. Ewald's Uebersetzung „Segel" wird durch die Stelle Ezech. 27, 7, wo מפרש die Flagge bedeutet, keinesweges begründet, denn zwischen einem Segel und einer Flagge ist doch unleugbar ein großer Unterschied. Auch Hirzel's Erklärung: „das Bersten des Gewölks" (פרש = פרץ) ist willkürlich. — Das Krachen seines Gezelts. Das Bild erklärt sich aus Ps. 18, 12. V. 30. Sieh' er breitet über sich sein Licht. Ewald übersetzt הן durch „wenn" und verbindet die Worte eng mit dem vorhergehenden Verse. Aber jene Bedeutung des הן steht nirgends fest, und hier spricht sowohl die Gleichmäßigkeit der Glieder unserer Strophe (vgl. V. 22. 26) als auch die schöne Abrundung des Gedankens in den 4 folgenden Versen, die sogleich klar werden wird, entschieden dagegen. Das עליו beziehen Viele auf die Wolke, aber viel passender ist es, es reflexive von Gott selbst zu nehmen, was auch durch die Parallele des 32. Verses bestätigt wird. אורו steht nicht von dem Glanze der Herrlichkeit, mit welchem Jehova stets umgeben ist (Ps. 104, 2), sondern wie V. 32 und Kap. 37, 3 von dem Blitzstrahl. — Bedeckt sich mit den Wurzeln der Fluth. עליו ist aus dem ersten Versgliede zu ergänzen. Die Wurzeln des Meeres sollen nach den meisten Auslegern die tiefsten Gewässer des Meeres sein, welche Gott im Nebel zu sich heraufzieht, um sich darin einzuhüllen. Aber mit Recht versteht Hirzel darunter vielmehr das obere Wolkenmeer (vgl. 9, 8). Die Wurzeln dieses Meeres sind das Innerste, Verborgenste desselben. V. 31. Denn damit richtet er die Völker. Das „denn" giebt den Grund an, warum Gott das im vorhergehenden Verse Gesagte thut, weil er nämlich mit jenem Gewölk zugleich segnen und strafen will. בם geht neutrisch zurück auf das Licht und die Wurzeln des Meeres. דין ist hier nicht der allgemeine Begriff, der Lohnen und Strafen einschließt, sondern es steht wie κρίνειν = κατακρίνειν. — Die Fülle, wörtl. in Menge. לרוב = למכביר.

V. 32. Ueber seine Hände bereitet das Licht, nämlich das Licht des Blitzes, um es mit den Händen sogleich nach Belieben schleudern zu können. — Und giebt ihm Befehl über die so es anbetrifft, wörtl. über den, der ihm begegnet. Das hier schwierige מפגיע kommt nur noch Jes. 59, 16 in der Bedeutung intercessor vor, welche hier offenbar unpassend ist. Gewöhnlich nimmt man es jetzt in der Bedeutung: „Widersacher", die sich aber nicht begründen läßt, denn „jemanden begegnen machen" kann doch nicht soviel sein als „ihn anfeinden" und auch מפגע kann man nicht vergleichen, da sich dieses vielmehr an die Bedeutung des פגע ב' „jemanden feindlich treffen, ihn erschlagen" anschließt, an die man hier nicht denken kann. Auch ist es unwahrscheinlich, daß dasselbe Wort die entgegengesetzte Bedeutung, intercessor und adversarius, gehabt hätte. Man vergleicht daher besser das Kal פגע ב' in dem gewöhnlichen Sinne: jemandem begegnen. Diese konnte das Hiphil (gleichsam: sich selbst begegnen machen) leicht beibehalten. מפגיע ist also ein jeder, der dem Lichte auf seinem Wege entgegenkommt (LXX: ἀπαντῶν). Gott unterrichtet dasselbe gleichsam, wie es sich gegen den Begegnenden, je nachdem er ist, verschieden verhalten soll. Ein schönes und kühnes Bild.

V. 33. Er zeigt ihm seinen Freund — Zorneseifer über die Frevler. Ueber die Geschichte der Auslegung dieses Verses ließe sich leicht eine ziemlich ausführliche Monographie schreiben, der es an allerlei Curiositäten nicht fehlen würde, wie denn z. B. Clericus durch das עולה veranlaßt wird, den Vers als erzählende Zwischenbemerkung des Dichters zu fassen, nach welcher Elihu über die Darbringung von Opfern Befehl gebe. Schultens führt 28 verschiedene Erklärungen an, worunter aber freilich manche nur als Sonderbarkeiten in Betracht kommende sind, während er andere übergeht, die der Anführung eher würdig gewesen wären. Dazu sind nun seit jener Zeit noch mancherlei neue Deutungsversuche gekommen. Wir beschränken uns darauf, den Grund der Verschiedenheit in den verschiedenen Möglichkeiten der Auffassung der einzelnen Wörter nachzuweisen und dann die bedeutendsten Erklärungen in 3 Hauptklassen zusammenzustellen. Das Subjekt von יגיד kann entweder 1) Gott oder 2) das vorhergehende אור (allenfalls auch das Gewölk überhaupt), oder 3) das nachfolgende רעו sein; auch ist 4) die impersonelle Auffassung möglich. Das Suffix in אליו kann sich 1) auf den Blitz und das Gewölk, 2) auf den Regen, 3) auf den Menschen, allenfalls auch 4) auf das folgende מקנה und עולה beziehen. רע ist 1) der Freund, 2) der Wille oder Gedanke (Ps. 139, 2. 17), 3) das Krachen, die Donnerstimme (Micha 4, 9). Nicht begründet ist die Annahme, daß es durch eine Vermischung der ersten und zweiten Bedeutung die befreundete Gesinnung bezeichne. מקנה ist 1) κτῆμα, peculium, das phönicische מקנא (vgl die Opfertafel von Marseille Z. 15; Movers' Phönicische Texte II S. 111). Unbegründet ist Bötticher's Annahme, daß es hier = Knecht sei. 2) Das Erworbene, der Besitz überhaupt (Gen. 49, 32). 3) Kann es nach der häufigen Verwechselung der Verba ל"ה und ל"א von קנה = קנא

abgeleitet sein (vgl. Ezech. 8, 3 סמל הקנאה המקנה und auf der andern Seite die eben angeführte phönicische Form מקנא); also: die Ereiferung. Endlich kann man darnach 4) mit veränderten Vocalen מַקְנֶה lesen und das Wort in der Bedeutung „ereifern machend" auf Gott selbst beziehen. Auch bei den unter 2 und 3 angeführten Auffassungen ändern Manche, wie es bei der zweiten schon Jarchi für nothwendig hält, das Segol in Zere. Doch können ja auch ohne die Form des Stat. constr. 2 Wörter eng verbunden werden (vgl. 31, 11). — אַף ist entweder Partikel oder Substantiv. — עולה kann 1) auf das herauffsteigende Gewölk oder 2) auf den im Gewitter selbst heraufziehenden Jehova gehen; oder es kann 3) mehr substantivisch das Aufschießende, also das Gewächs, die Pflanzen bedeuten. Einige Rabbinen nehmen es ferner 4) wie es im Talmud vorkömmt = der übermüthig sich Erhebende, der übermüthige Feind. Endlich kann עולה allenfalls für עוֹלָה mit abgestumpftem Kamez stehen und dieses wie 5, 16; Jes. 61, 8 für עַוְלָה der Frevel, was denn wieder als Abstr. pro concr. „die Frevler" bedeuten kann. Die Meisten werden es aber bei dieser Auffassung für nöthig halten, die Vocale zu ändern und עַוְלָה oder wenigstens עוֹלָה zu lesen. — Die vielen darnach möglichen Combinationen zerfallen in 3 Hauptklassen, da die verschiedene Auffassung des רע doch wesentlich über die des ganzen Verses entscheidet: I. רע = Freund 1) רע als Accus. abhängig von יגיד, so Symmachus, dem wir uns im Wesentlichen anschließen: ἀπαγγελεῖν περὶ αὐτοῦ ἑταίρῳ, ζῆλον περὶ ἀδικίας. Das erste Glied faßt das dritte Targum zu der Stelle noch richtiger auf: יחוי עלוהי זכותא דחבריה, d. h. er zeigt ihm die Unschuld seines Freundes an. הגיד ist wie das vorhergehende צוה mit על statt mit אל construirt, wobei על keineswegs geradezu die Bedeutung von אל hat, sondern das gebietende Anzeigen andeutet. Andere: er giebt Kunde über sich seinem Freunde; was sprachlich möglich, aber, wie uns scheint, der feinern Beziehung des Gedankens nach, weniger passend ist. Das Suffix in עליו geht auf אור zurück; daß dies eben vorher in עליה als Femininum hier aber als Masculin. genommen wird, hat im Hebräischen bei einem Kommune keine Schwierigkeit. רע mit dem Suffix der 3ten Person lautet zwar sonst רעהו, aber der Form רעו steht grammatisch nichts entgegen. Eher konnte man mit Schultens den Ausdruck רע für das Verhältniß des Menschen zu Gott unpassend finden und wenigstens אוהבו erwarten; aber zu vergleichen sind doch die über Mose Exod. 33, 11 gebrauchten Ausdrücke, und dem Zusammenhange unsrer Stelle ist es ganz gemäß, daß das innige Verhältniß Gottes zu den Frommen mit dem stärksten Ausdruck bezeichnet wird. מקנה אף fassen wir in der oben angeführten Weise als Einen Begriff und lassen es mit Symmachus von יגיד abhängen. Dagegen ziehen wir seiner Auffassung des על עולה περὶ ἀδικίας die andere vor, wornach על vielmehr im feindlichen Sinne und עולה als Abstr. pro concr. genommen wird. Möglich ist es auch, das zweite Glied als selbstständigen Satz gewissermaßen als Ausruf zu fassen: das Eifern des göttlichen Zornes

ergeht über den Frevler. Auch die Lesart מִקְנֶה, welche die angeführte Stelle im Ezech. für sich hat, möchten wir nicht schlechthin verwerfen, obgleich man dabei אפו statt des אף erwarten würde. Weniger scheint uns die bei mehreren Rabbinen sich findende Erklärung des מקנה אף = קנין אף für sich zu haben, welche noch am leichtesten so modificirt wird: „ein ganzer Besitz, gleichsam eine ganze Habe an göttlichem Zorn kommt über die Frevler". Eben so hart als matt ist es endlich, wenn man im zweiten Versgliede מקנה = Vieh und עולה = Gewächs nimmt: „er thut ihm kund seinen Freund, den Menschen und das Gewächs". Dabei soll das על עולה mit den vorhergehenden Accusativen רעו und מקנה coordinirt werden, während im ersten Gliede das עליו in einem ganz andern Sinn mit dem Verbum verbunden ist. Und was soll hier, wo es auf den großen Gegensatz zwischen dem Bösen und dem Frommen ankommt, die Nebenordnung des Letztern mit dem Vieh und dem Gewächs? Vollends gekünstelt und unnatürlich war es, wenn Umbreit dabei das אור im vorhergehenden Verse zwiefach nehmen und darunter in 32[b] das strafende Licht des Blitzes, in unserem Verse dagegen das segnende der Sonne verstehen wollte. Vielmehr liegt gerade darin das Kühne und Herrliche dieser Darstellung, daß Gott demselben Donnergewölk gebietet, den Frommen nicht bloß zu verschonen, sondern auch zu segnen, an dem Gottlosen aber der Vollstrecker des göttlichen Gerichtes zu sein. Der 33ste Vers verhält sich zum 32ten wie der 31ste zum 30sten. Gerade diese schöne Rundung des Gedankens, der in dem ersten Verspaare unseres Strophengliedes zuerst hingestellt und dann im 2ten Verspaare in verstärkter Weise wiederholt wird, scheint uns entschieden für die Richtigkeit der Auffassung des Symmachus zu sprechen. 2) רע als Subjekt a) Grotius, der im vorhergehenden Verse unter אור das Sonnenlicht versteht: es kündigt es an sein Geselle (der Morgenstern, der der Sonne vorhergeht) dem Vieh und dem Gewächs. b) Bötticher: klagt wohl gegen ihn sein Freund (wörtl. zeigt er etwas gegen ihn an) oder klagt gegen ihn der Diener wegen des Unrechts? Diese beiden Auffassungen haben wir ihres Scharfsinns wegen anführen wollen; es erhellt aus dem oben Bemerkten, welche Schwierigkeiten sprachlich und in Betreff des Zusammenhangs ihnen entgegenstehen. II. רע = Gedanke, Wille 1) עליו auf den Menschen bezogen, so Coccejus: er thut über ihn seinen Willen kund, über das Vieh und über das Gewächs. Aber hierbei ist die Ergänzung des על zu מקנה, wenngleich nicht so hart wie bei der unter I, 1 angeführten Umbreit'schen Erklärung, doch immer noch schwierig. Der schöne Parallelismus unseres Verses mit V. 31 geht auch hier verloren. 2) עליו auf den Blitz bezogen: er thut ihm seinen Willen kund. Dabei würde man das zweite Glied am besten auf die unter I, 1 auch von uns angenommene Weise erklären. In dem ersten Versgliede würde bei dieser Auffassung auch die segnende Wirkung der Wolke mit inbegriffen sein können. So daß der Parallelismus mit V. 31 auch so stattfände, wenngleich weniger klar und nachdrücklich

III. רע = clangor 1) רע als Accusativ, so zuletzt Gesenius (in einem mir vorliegenden Collegienhefte): er thut ihnen seine Donnerstimme kund, dem Vieh und dem Gewächs. עליו soll dabei auf מקנה und עולה gehen, was doch aber immer hart ist, weshalb wir vielmehr die Beziehung auf den Menschen vorziehen würden. Aber auch dann gilt gegen diese Auffassung dasselbe, wie gegen die des Coccejus (unter II, 1); sie unterscheidet sich ja auch von dieser nur durch die andere Erklärung des רע und zwar nicht eben zu ihrem Vortheil, da das Kundmachen der Donnerstimme ein sehr schwacher Ausdruck ist. 2) רע als Nominativ. a) עליו auf das Gewölk bezogen, so Simeon Ben Zemach Duran im אוהב משפט, der dabei dem Aben Esra bis auf das von diesem sehr gekünstelt erklärte על עולה folgt und dem dann Mercerus sich ganz angeschlossen hat: „es kündigt es an sein Donner, die Heerde, ja daß es heranzieht (wörtl. ja das heranziehende)". Zu מקנה wird יגיד ergänzt. Schon Aben Esra bemerkt dabei, daß die Hirten bei dem heranziehenden Regen und Gewitter mancherlei Zeichen an ihren Heerden wahrnehmen, das אף scheint Simeon als eigentlich zu מקנה gehörig und diesem unregelmäßiger Weise nachgesetzt genommen zu haben, denn er erklärt: וגם מקנה הצאן והבקר יגיד על העב העולה מן הארץ „und auch die Schaaf- und Rinderheerde kündet das von der Erde (d. h. von fernem Horizont) aufsteigende Gewölk an". Vielleicht ist dies jedoch nur eine ungenaue Umschreibung, sonst hätte Mercerus den Simeon da, wo er dessen Meinung ohne ihn zu nennen anführt, in seiner Uebersetzung verbessert: Indicat de ea (sc. pluvia) strepitus ejus, pecus, etiam de ascendente. b) עליו auf Gott bezogen. So Ewald, der übrigens ganz mit Simeon übereinstimmt: „ihn meldet an sein Donner, das Vieh sogar, daß er im Zuge ist". Auch Ewald scheint das אף zu מקנה zu ziehen, worin ihn dann Heiligstedt ebenso wie Mercerus den Simeon berichtigt. Hirzel aber hat sich durch jene schwierige Stellung des אף verleiten lassen, Ewald's Auffassung auf eine höchst gezwungene und geschmacklose Weise zu modificiren: „es verkündigt ihn sein Rollen der Heerde, ihn wenn er im Anzuge ist". — Gegen diese beiden unter a) und b) angeführten Erklärungen scheint uns zu sprechen, daß die Nebenordnung des Donners und der unruhig werdenden Heerde als der Ankündiger des heraufziehenden Gewitters oder Jehova's selbst etwas Gezwungenes hat. Wenn Ewald die indischen Dichter vergleicht, welche die Unruhe der Thiere, z. B. des Pfaues, vor einem Gewitter mehrfach schildern, so paßt das insofern nicht hieher, als in unserer Stelle für eine ausführlichere Darstellung der Vorboten des Gewitters kein Raum ist, sondern es nur auf große hervorspringende Züge abgesehen sein kann. Dabei scheint uns doch in der That die kurze kaum verständliche Andeutung der Heerde als der Ankündigerin des kommenden Gewitters oder gar Jehova's selbst höchst fremdartig. Gegen Simeon spricht insbesondere, daß die Worte als bloße Schilderung des heraufziehenden Gewölks zu nachdrücklich scheinen. Gegen Ewald, daß Jehova sonst nirgends als mit der Gewitter-

wolke heraufziehend, sondern vielmehr als in ihr herabsteigend dargestellt wird. Zwar könnte es scheinen, daß die Hinweisung auf den im Gewitter selbst kommenden Jehova, nach der in der Einleitung zu dieser Rede bezeichneten Absicht des Dichters, sehr am Orte wäre: indem Elihu den heraufziehenden Gott schilderte, zöge er wirklich herauf. Aber bei genauerer Erwägung ist es doch passender, wenn man sich erst bei dem „höret, hört!" 37, 2 den Donner als wirklich erschallend denkt, während in unserer Strophe der Gedanke sich in der unter I, 1 hervorgehobenen Weise abrundet.

Vierte Strophe Kap. 37 V. 1 — 13.

Schema der Glieder: 4. 4. 5.

a) Elihu selbst erbebt und weis't auf den Donner und die Blitze hin, die schon rasch auf einander folgen, V. 1—4. b) Dieselbe wunderbare Macht Gottes, die jetzt in dem Gewitter sich den Sinnen fühlbar macht, offenbart sich auch sonst in den Ordnungen der Natur, so im Schnee, im Winterregen und in der Kälte, deren Macht Thiere und Menschen empfinden, V. 5—8. c) Sturm, Kälte, Eis und Gewitter, alles lenkt Gott nach seiner Weisheit zur Strafe und zum Segen für die Menschen, V. 9—13.

Gerade in dieser Strophe tritt besonders die Kunst des Dichters hervor, mit welcher er, indem Elihu die Erscheinungen der Natur schildert, es immer durchfühlen läßt, wie allen Sinnen desselben das prachtvoll heraufziehende Gewitter überwältigend vorschwebt, daher er auch hier und in der folgenden Strophe von allen übrigen mit einer gewissen Hast vorgeführten Bildern immer wieder zu dem des Gewitters zurückkehrt.

V. 1. Ja, darob zittert mein Herz. אַף etwas neues, stärkeres hinzufügend. „Darob" bezieht sich auf die vorhergehende Schilderung des im Gewitter sich offenbarenden Richters, welche dadurch, daß gerade jetzt ein Gewitter heraufzieht, für Elihu selbst ein neues, unerwartetes Gewicht erhält. V. 2. Höret, hört! Er will das Gefühl, was er selbst empfindet, auch in den Andern hervorrufen. V. 3. Unter allen Himmeln hin leitet er ihn. Schon viele ältere Ausleger leiteten ישרהו von שרה ab, welches wie das aramäische שרא „loslassen" bedeuten soll, aber es paßt viel besser in den Zusammenhang, wenn man ישרהו vielmehr nach gewöhnlichem hebräischen Sprachgebrauch als Piel von ישר mit über dem Schwa ausgefallenen Dagesch nimmt. Sonderbarer Weise hat man dagegen eingewandt, daß die in ישר liegende gerade Richtung zu dem Zickzack des Blitzes nicht passe. Aber wenn davon die Rede ist, daß Gott den Donnerkeil und den Blitz zu dem von ihm bestimmten Ziele geradehin leite, so braucht dabei auf jene durch die Schnelligkeit ganz verschwindende und die Richtung auf das Ziel hin durchaus nicht verrückende Zickzackbewegung des Blitzes keine Rücksicht genommen zu werden. — Und sein Licht. Vergl. die Bemerkung zu 36, 30. — Zu den Säumen der Erde, eigentl. auf die Säume zu; על Bezeichnung der Richtung. V. 4. Ihm nach, dem Blitze nach. — Nicht zögern die Blitze, wenn seine Stimme tönt,

wörtl. nicht läßt er sie (die Blitze) zögern, wenn seine Stimme gehört wird. Das Suff. plur. in יעקבם bezieht sich ebenso wie אחריו auf das collectivisch gedachte אורו im vorhergehenden Verse zurück. עקב ist doch am wahrscheinlichsten = עכב, was im Chaldäischen und bei den Rabbinen „verzögern" bedeutet. Die Worte geben so ein lebendiges Bild von der Schnelligkeit, mit welcher, wenn einmal das Gewitter nahe gekommen und der Donner hörbar geworden ist, die Blitze auf einander folgen. Andere nehmen mit der Vulgata עקב = investigare, eigentl. jemandem auf der Ferse folgen. Dann wäre noch die passendste Erklärung die von Ewald, welcher die Worte als Frage nimmt und das Suff. in יעקבם auf die Menschen bezieht: „und er sollte sie nicht finden, wenn seine Stimme tönt?" d. h. er wird die Menschen, auch wenn sie sich vor ihm verbergen, mit Blitz und Donner als Werkzeugen seines Zornes schon zu finden wissen. Aber auch diese Erklärung ist zu künstlich und der Gedanke hier fremdartig. V. 5. *Wunderbar.* נפלאות steht als adverbieller Accus. wie נוראות Ps. 139, 17. — *Der große Dinge thut, uns unbegreiflich.* Hier wird am Anfange des zweiten Strophengliedes in einfach schöner Weise von dem unmittelbaren Eindruck des Gewitters zu den verwandten Wirkungen Gottes in der Natur übergeleitet: der, dessen Majestät jetzt so mächtig an uns herantritt, giebt überall und auf vielfache Weise allen seinen Kreaturen unwiderstehliche Eindrücke von seiner Macht und Herrlichkeit. V. 6. *Sei auf Erden.* LXX: ἐπὶ γῆς γίνου. Gewöhnlich erklärt man jetzt: „fall auf die Erde", Vulg.: ut descendat in terram, הוא wie das arab. هوى = fallen; aber die gewöhnliche Bedeutung des Verbi giebt einen viel nachdrücklicheren Sinn. Das bloße Wort Gottes läßt den in seinen Vorräthen aufbewahrten Schnee auf Erden sein. Es liegt in dem הוא ארץ, wie Schultens bemerkt, etwas von der mit Recht bewunderten Erhabenheit des יהי אור. — *Und zu dem Guß des Winterregens,* nämlich auch zu ihm spricht er das הוא ארץ; ל ist aus dem vorhergehenden Gliede zu ergänzen. גשם ist der starke anhaltende Winterregen Hohel. 2, 11. — *Zu seinen mächtigen Regengüssen.* Die verstärkte Wiederholung malt die Stärke und das Anhaltende des Regens. Spielend ist es, wenn manche Ausleger an die zwei Hauptperioden des Regens (den Früh- und Spätregen) denken.
V. 7. *Aller Menschen Hand versiegelt er,* er verschließt sie gleichsam durch die Winterkälte, daß sie sich zur Arbeit nicht öffnen können, vgl. Iliad. 17, 549. 550.

χειμῶνος δυσθαλπέος, ὅς ῥά τε ἔργων
ἀνθρώπους ἀνέπαυσεν ἐπὶ χθονί. —

Daß alle, die er schuf, wörtl. alle Menschen seiner Schöpfung. — *Es merken.* Mit Recht wundert sich Seb. Schmidt über die Schwierigkeiten, welche die Ausleger (wie auch nachher noch Schultens und And.) ohne Noth in diesen Worten fanden: Nonne enim hic sensus perspicuus est? Ut cognoscant omnes homines operis sui, h. e. quos ille fecit et creavit,

sc. illum esse, qui omnia ista faciat, in cujus manu sit nix, pluvia, labor agri, et omnes tempestates tempestatumque consequentiae. Scharfsinnig aber wenig wahrscheinlich ist Schultens' Meinung, daß durch das אנשי מעשהו alle Menschen als Werkleute Gottes bezeichnet werden; völlig unnöthig Reiske's und des jüngern Schultens Conjektur לדעת כל אנשים עֹשֵׂהוּ, daß alle Menschen ihren Schöpfer erkennen (עשהו sollte individualisirend neben dem Plural stehen). Die Vulg. (ut noverint singuli opera sua) wird mit Unrecht für diese Lesart angeführt. V. 8. Und es geht das Wild in's Versteck. Passend ist dieser Vers mit dem vorhergehenden durch das Vav convers. eng verbunden, da hier ebenso der mächtige Eindruck des Winters auf die Thiere, wie im Vorhergehenden der auf die Menschen geschildert wird. Man hat an den Winterschlaf vieler Thiere zu denken, welcher der gezwungenen Unthätigkeit der Menschen entspricht. V. 9. Vom Süden her kommt der Sturm, vom scharfen Nord die Kälte. מזרים kann schwerlich jeder aus irgend welcher Richtung kommende scharfe Wind sein; es ist vielmehr ein bestimmter Wind gemeint, der die Winterkälte bringt. Dies ist in Palästina und in den benachbarten Gegenden der Nordwind, welchen auch schon mehrere Rabbinen unter dem מזרים verstanden. Dann aber bezeichnet auch חדר aller Wahrscheinlichkeit nach eine bestimmte Gegend des Himmels, und zwar am natürlichsten die dem Norden entgegengesetzte, also den Süden, was durch das חדרי תימן 9, 9 einigermaßen bestätigt wird. Zwar kommt der heftige Wüstenwind in Palästina gewöhnlich aus Osten, aber doch genauer, der Lage der großen arabischen Wüste nach, aus Südosten, so daß im Gegensatz gegen den Kälte bringenden Nordwind der Sturm im allgemeinen als aus südlicher Richtung kommend bezeichnet werden konnte. Eine unzweifelhafte Parallele scheint uns die Stelle Sach. 9, 14; mit weniger Sicherheit kann man sich auf Jes. 21, 1 berufen, wo von Babel die Rede ist. Schon Schultens verwirft mit Recht die von Neueren wieder aufgenommene Erklärung des חדר = Vorrathskammer, was das Wort so ohne weiteres unmöglich bedeuten kann; ganz anders ist der Ausdruck in Ps. 135, 7 (מוצא רוח מאוצרותיו), welche Stelle daher für die unsere nichts beweis't. V. 10. Durch Gottes Hauch giebt es Eis. Aller Wahrscheinlichkeit nach ist יתן imperson. als Umschreibung des Passivs zu verstehen. Andere ergänzen אל als Subjekt, wodurch aber, wenn man gleich Stellen wie 1 Kön. 9, 1 als Parallelen anführen kann, eine für die poetische Sprache zu schwerfällige Satzverbindung entstände. — Kommt die weite Fluth in's Enge. Völlig unmöglich ist es, mit Hirzel das יתן im ersten Versgliede impersonell zu fassen und es doch zu dem zweiten in personellem Sinne und auf Gott bezogen, zu ergänzen: „und die Breite des Wassers bringt er in die Enge". Vielmehr ist die einfache Copula und aus dem Vorhergehenden nur das מנשמת אל zu ergänzen: wörtl. vom Hauche Gottes ist das Wasser in einer Enge. Manche wollen das מוצק von dem Festwerden des Wassers verstehen (vgl.

V. 18), was sehr wohl passen würde. So Seb. Schmidt: pulcherrima imago ad glaciem duram et nitidam, instar speculi ex aere fusi. Wozu aber Schultens mit Recht bemerkt: Blanditur: vix tamen dimittere ausim Oxymorum venustum, quod oritur ex oppositione inter רחב latitudinem et מוצק arctatum, conf. Cap. 36, 16. Campi illi liquidi, et aequora late fusa, velut compedibus vinciuntur, et constricta attinentur, quo minus naturam suam sequi, id est fluere queant. Durch diese schöne und anschauliche Auffassung widerlegte Schultens auch die Meinung des Clericus, welcher hier die falsche Ansicht zu finden glaubte, daß das Wasser durch die Kälte in einen engern Raum zusammengezogen wäre, während es doch keiner physischen Untersuchung, sondern nur gesunder Sinne bedarf, um das Gegentheil wahrzunehmen. Eben deshalb ist auch Umbreit's Bemerkung falsch, der Dichter schildere hier physisch richtig die zusammenziehende Kraft der Kälte. Sehr passend ist dagegen die von ihm aus Motanabbi beigebrachte Parallele: „es wird die Fluth gefesselt durch des Eises Bande“. (Hammer's Uebersetzung S. 89.) V. 11. Auch beschwert er mit dem Naß die Wolke. Schon Aben Esra führt zu ברי die beiden Auffassungen an: 1) die Heiterkeit, Klarheit von ברה rein sein; 2) mit der Feuchtigkeit; רי zusammengezogen aus רוי von רוה überfließen. טרח kann man erstens nach Analogie des Wortes טֹרַח = Last, in der Bedeutung „belasten“ nehmen, oder zweitens nach Hottinger für gleichbedeutend mit dem arab. طرح = projicere. Darnach sind 3 Erklärungen möglich: 1) die in der Uebersetzung gegebene, 2) im Regen stürzt er die Wolke herab, 3) Heiterkeit vertreibt das Gewölk. Die zweite ist sprachlich hart, die dritte paßt nicht zum zweiten Gliede; daher wir die erste vorziehen. — Sein Lichtgewölk, die blitzende Wolke. V. 12. Und er wendet sich ringshin mit seiner Leitung, daß sie ausrichten, alles was er ihnen gebeut über den ganzen Erdkreis. Der Sinn dieses Verses gestaltet sich verschieden, je nachdem man das והוא auf Gott oder auf das Gewölk bezieht. Wir haben das erstere vorgezogen, weil so alles Einzelne am leichtesten seine Erklärung findet und die ganze Strophe in treffendster Weise abgeschlossen wird. Vorher sind vom 9ten Verse an rasch hintereinander die Mächte hergezählt, über welche Gott in der Natur gebietet. Jetzt wird er selbst geschildert, wie er gleichsam in der Mitte steht und sich mit seiner Leitung (תחבולות eigentl. die ars gubernandi, die Steuermannskunst) nach allen Seiten hin (מסבות), bald hierhin, bald dorthin wendet, damit alle jene Mächte genau das ausrichten, wozu er sie über den ganzen Erdkreis hin entbietet. Das צוה steht ähnlich wie 36, 32. תבל ארצה ist fast wie ein zusammengesetztes Wort nebeneinander gestellt, um den Erdkreis in seiner ganzen weiten Ausdehnung nachdrücklich zu bezeichnen. Will man das והוא auf das Gewölk beziehen, so scheint uns die Auffassung der Vulgata die annehmlichste: (nubes) quae lustrant cuncta per circuitum quocunque eas

voluntas gubernantis duxerit, ad omne quod praecepit illis super faciem orbis terrarum. Wir würden übersetzen: das wendet sich ringshin durch seine Leitung, daß es ausrichte alles, was er ihm gebeut, über den ganzen Erdkreis. Das Suff. plur. in לפעלם bezöge sich auf den in dem vorhergehenden Singular ענן liegenden Collectivbegriff. Aber eben dieser plötzliche Uebergang scheint uns bei der engen Verbindung mit dem vorhergehenden הוא מתהפך allerdings sehr hart; man würde überhaupt bei der Gleichheit des Subjekts das bloße לפעל ohne irgend ein Suffix erwarten. Noch viel härter aber ist es, wenn Ewald das לפעלם eng mit בתחבולתיו verbindet, das Suff. in לפעלם auf die vorher nicht erwähnten Menschen bezieht, das כל אשר יצום als Objekt zu dem Infinitiv לפעלם, die letzten Worte על פני תבל ארצה aber als nähere Bestimmung zu מתהפך nimmt und darnach übersetzt: „die wendet sich dann rings umher, von ihm geleitet wie die Menschen thun (d. h. je nachdem sie thun), was alles er ihnen befiehlt — hin über Erd' und Land". Hierbei scheint uns jede der einzelnen Wortverbindungen im höchsten Grade verrenkt und gezwungen, denn wo wäre eine Analogie für eine Verbindung wie בתחבולותיו לפעלם, oder wie könnte in dem לפעלם כל אשר יצוה der Sinn liegen, je nachdem sie seine Gebote erfüllen oder nicht erfüllen; endlich wie matt würde das על פני תבל ארצה auf das schwerfällige Einschiebsel folgen. — Uebrigens ist die Länge der beiden Glieder unseres Verses eine absichtliche. Es liegt darin etwas Feierliches, der ruhigen Würde Entsprechendes, mit welcher nach allen Seiten hin die Befehle Gottes an die Naturmächte vollstreckt werden. V. 13. Ob zur Züchtigung für seine Erde, ob zum Wohlthun lenkt er sie. Das erste und dritte אם steht in der Bedeutung sive — sive, das mittlere ist einfaches Bedingungswort, wörtl. „wenn sie für seine Erde ist". Das Suff. sing. in ימצאהו geht individualisirend auf den vorhergehenden Plural in לפעלם und יצום zurück.

Fünfte Strophe V. 14—24.

Schema der Glieder: 4. 3. 4.

a) Frage an Hiob, ob er diese Wunderwerke Gottes zu begreifen vermöge, V. 14—17. b) So möge er seine Gott gleiche Macht und Einsicht kund thun; aber er werde wohl vor einem solchen Versuche zurückschrecken, V. 18—20. c) Gott wohne in einem unzugänglichen Lichte, darum fürchten ihn die Menschen; menschliche Klugheit aber achtet er nicht, V. 21—24.

Hier im Anfang dieser Strophe klingt schon der Ton erhabener Ironie, an, der hernach in noch gewaltigerer Weise in den Reden Jehova's wiederkehrt; aber die Ironie verstummt vor dem Schauer der Ehrfurcht, der bei dem Gedanken an die göttliche Majestät den Redenden selbst durchbebt.

V. 15. Weißt du wie Gott dem allem Befehl giebt. ידע ist mit ב construirt = um etwas wissen, Genes. 19, 33. 35. שום על übersetzt schon die Vulgata richtig durch praecepit eigentl. jemandem etwas auf-

legen, d. h. auftragen. Der Ausdruck erinnert an die Absichten Gottes, welche er, wie die vorhergehenden beiden Strophen zeigten, durch alle jene wunderbaren Mächte in der Natur ausführen läßt. Weniger passend nehmen Coccejus und And. es in der Bedeutung שׂוּם לֵב עַל, also: weißt du, wie er auf Alles acht hat. עֲלֵיהֶם steht neutrisch und geht der Sache nach auf נִפְלָאוֹת zurück. V. 16. Weißt du um der Wolken Abwägung. Das Gleichgewicht, in dem die Wolken schweben, ist etwas Wunderbares. Mit Unrecht nimmt hier Ewald eine Verwechselung des ר mit ל an, die er doch selbst in der Bemerkung zu 38, 32 für sehr schwierig erklärt. Eine Zurückdeutung auf das מִפְרְשֵׂי עָב 36, 29 findet allerdings statt, aber eben dabei liebt der Hebräer leichte sinnvolle Aenderungen des Wortes; vgl. die Bemerkung zu 1, 18. Hier bildet das מִפְלְשֵׂי zugleich ein Wortspiel mit dem folgenden מִפְלְאוֹת, welche seltene Wortform deshalb statt נִפְלָאוֹת gesetzt ist. — Des vollkommen Weisen, wörtl. des an Erkenntniß Fehllosen. Hier ist von Gott das im absoluten Sinne ausgesagt, was Elihu 36, 4 beziehungsweise von sich selber sagte. V. 17. Wenn deine Kleider heiß werden. Das אֲשֶׁר steht als Conjunction wie Genes. 30, 38; Deut. 11, 6. Da im vorhergehenden Verse wiederum auf die mächtige Erscheinung des Gewitters hingewiesen war, so wird in dem schildernden Zusatze unseres Verses passend an die vorhergehende drückende Schwüle erinnert, welche Elihu und die Andern kurz zuvor selbst empfunden hatten. Verwerflich ist die Verbindung des אֲשֶׁר mit dem vorhergehenden תֵדַע; selbst der Sinn: „weißt du wie deine Kleider heiß werden u. s. w." wäre sehr matt. Die Worte können nicht einmal dies bedeuten, sondern nur: „weißt du, daß deine Kleider heiß werden u. s. w." (vgl. Ex. 11, 7.) Manche nehmen das אֲשֶׁר als einfaches Relativum: „du, dessen Kleider u. s. w." Der Sinn sollte dann sein: willst du dich unterwinden, die göttlichen Wunderwerke zu begreifen, der du doch mit deiner gebrechlichen Natur nicht einmal der erdrückenden Macht der Wärme widerstehen kannst. Aber auch dieser Gedanke wäre matt und spielend. Dasselbe gilt von der durch Ewald wieder aufgenommenen Erklärung des Bolducius, wornach unser Vers als Relativsatz mit dem 18ten Verse verbunden wird: „du, der du die Hitze empfindlich fühlst, wölbst du mit Gott den Himmel? u. s. w." — Wenn die Erde still ist beim Südwind, wörtl. vom Süden her. Von dort kommt der schwüle Hauch, den man nicht als Bewegung, sondern als drückende Stille in der ganzen Natur empfindet. דָּרוֹם ist nicht etwa geradezu der Südwind. Das הַשְׁקִט nimmt man am einfachsten wie 34, 29 intransitiv, da man, wenn Gott das Subjekt sein sollte, בְּהַשְׁקִיטוֹ erwarten würde. V. 18. Wölb' einmal mit ihm den Himmel. Diejenigen, welche die Worte enger an das Vorhergehende als an das Folgende schließen, nehmen dieselben als Frage. Es scheint uns aber einen viel kräftigern und fließendern Sinn zu geben, wenn man dieselben vielmehr als ironische Aufforderung faßt: zeige einmal deine gottähnliche schöpferische Kraft, oder,

wenn das nicht, belehre uns wenigstens, was wir Gott antworten sollen (V. 19). Auf diese Auffassung scheint auch der Dichter durch das wohl nicht ohne Absicht hier ausgelassene He interrogativum hinzudeuten; vgl. Kap. 40, 24. V. 19. Wir bringen nichts vor. Viele nahmen ערך in der Bedeutung „sich aufstellen, sich rüsten", aber natürlicher ist es, wegen des נאמר im ersten Versgliede vielmehr מלים zu ergänzen = verba serere. — Ob des Dunkels, in welchem wir uns mit unserer Erkenntniß befinden. Diese Auffassung liegt näher als die andere, nach welcher man unter חשך mehr objektiv das feierliche Wolkendunkel versteht, in welches Gott sich hüllt. V. 20. Soll man ihm sagen, daß ich reden will? Hier wird der Gedanke von 19ᵇ noch nachdrücklicher ausgeführt: weit entfernt, etwas gegen Gott vorbringen zu können, muß uns vielmehr ein Schrecken ergreifen bei der bloßen Vorstellung, daß ihm etwa wie einem Menschen berichtet würde, wir wären zur Verantwortungs-, ja zur Angriffs-Rede bereit. Einen großen Eindruck der Lebhaftigkeit erhält hier die Darstellung dadurch, daß plötzlich aus der ersten Person Pluralis in die erste Singularis übergegangen wird, als ob sich Elihu in dem Augenblicke für seine eigene Person die ganze Furchtbarkeit jener Voraussetzung vergegenwärtigte. — Oder fordert jemand, daß man ihn verschlinge? אמר כי steht von dem auffordernden gebietenden Sagen wie 36, 10. Der Sinn ist der: wenn jemand in jener vermessenen Weise sich bereit erklärte, gegen Gott zu reden, so wäre das eben so gut, als ob er muthwillig seinen eigenen Untergang forderte. In höchst kühner und kräftiger Weise ist dieser Gedanke durch jene Frage an das Vorhergehende angeschlossen. Dabei ist auch das Präterit. אמר als Bezeichnung des aus der Vergangenheit in die Gegenwart hinüberreichenden ganz an seiner Stelle: thut jemand eine solche Forderung des eigenen Untergangs, oder hat sie jemand jemals gethan? Andere: oder spricht ein Mensch, daß er vernichtet werde? d. h. darf sich ein Mensch darüber vor Gott beklagen, daß er vernichtet wird. Aber dies wäre ein eben so schwacher als undeutlich ausgedrückter Gedanke. Mehr Nachdruck hat die Erklärung von Schultens: „wenn jemand vor ihm redet, wird er verschlungen", wobei אם als Conjunction und כי als Zeichen des Nachsatzes (wie 8, 7) genommen wird; beides höchst unwahrscheinlich nach dem entsprechenden ה und כי des ersten Versgliedes. V. 21. Nun kann man aber in das Licht nicht sehen, das glänzend am Himmel steht, wenn der Wind drüber hinfuhr und ihn reinigte. ועתה nach Schultens' richtiger Bemerkung aptum instantiae et conclusioni. לא ראו, man sah nicht und sieht nicht, d. h. man kann nicht sehen. בהיר הוא ist abgekürzter Relativsatz, ורוח עברה ותטהרם Erklärungssatz zu dem letzteren. Den Sinn hat unter den Rabbinen schon Simeon ben Zemach Duran richtig aufgefaßt: ועתה יאמר איך יערכו משפט בני האדם היושבים בחשך כנגד האל יתברך וזיו העליון שאפילו זה האור המוחש אינן יכולין לראות כשהוא בהיר בשחקים וזה כשעברה רוח

לטהר השחקים מהעבים. „Und nun, sagt er, wie können die Menschenkinder, die in der Finsterniß sitzen, dem gepriesenen Gott und seinem allerhöchsten Glanze gegenüber sich das Gericht anmaßen, die nicht einmal das sinnliche Licht zu sehen vermögen, wenn es glänzend am Himmel steht, wie es der Fall ist, wenn der Wind darüber hinfuhr und den Himmel von den Wolken reinigte". Ewald hat diese Erklärung in einem Punkte modificirt, indem er ורוח parallel mit אור als Objekt von ראו, und עברה ותטהרם als abgekürzten Relativsatz zu רוח nimmt: „nie sah man noch das Licht, das in den Wolken strahlt, nie Wind hinfahrend und sie reinigend". Aber wie schwach und fremdartig wäre hier eine solche Vergleichung Gottes mit dem wohl zu fühlenden, aber nicht zu sehenden Winde (ganz anders Joh. 3, 8), während bei der richtigen Auffassung durch diesen Zusatz das Bild der eine Zeit lang verhüllten, dann aber um so prächtiger strahlenden Sonne auf das lebendigste vorgeführt wird. Gerade auf diese Eine Vorstellung des blendenden Lichtes kommt hier alles an. Schultens hat auf die überaus schöne Rückbeziehung aufmerksam gemacht, welche von dem אור in unserem Verse zu dem חשך im 19. Verse stattfindet. Der Mensch vermag nichts zu sehen vor dem Dunkel, welchem sein Wesen verfallen ist, und wenn der volle Glanz des göttlichen Lichtes ihm aufgeht, so hüllt auch dieser sein Auge sogleich in neue Finsterniß. Wir können nicht umhin, Schultens' eigene treffende Worte anzuführen: Ante oculos proponit Nostro accutissimus hicce Disputator, ab una parte חשך tenebras, horrorem incutere natas, ab altera parte Lucem, blandam illam quidem, sed quae paululo nitidior si sit, oculos statim serenitate sua perstringat, seque propius inspici et accedi non debere, commoneat. Utrumque Emblema inaccessam immensi et aeterni Numinis majestatem gravissime depingit, hinc vertiginem ex tenebris offundendam, illinc visus praestrictionem, rotationemque, ex ipsa Lucis claritate metuendam, ostendens. Man wird dabei an die Worte des deutschen Dichters erinnert, der seinen Helden die aufgehende Licht und Leben bringende Sonne begrüßen und ihn dann ausrufen läßt:

> Sie tritt hervor! — und, leider schon geblendet,
> Kehr' ich mich weg, von Augenschmerz durchdrungen. —
> So ist es also, wenn ein sehnend Hoffen
> Dem höchsten Wunsch sich traulich zugerungen,
> Erfüllungspforten findet flügeloffen;
> Nun aber bricht aus jenen ew'gen Gründen
> Ein Flammen-Uebermaaß! — —

Noch ist eine andere, schon in der Vulgata sich findende und dann von den Rabbinen und von neueren Auslegern in mannigfachen Modificationen vorgetragene Erklärung dieser Worte zu erwähnen, nach welcher das עתה temporell genommen und das letzte Glied ורוח עברה ותטהרם von dem auf das עתה folgenden Moment verstanden wird. So zuletzt Umbreit und Stickel. Ersterer: „jetzt sieht man nicht das Licht, es glänzet unter Wolken,

es geht ein Wind darüber hin und klärt sie auf. Der Sinn soll sein: wie die eine Zeit lang verhüllte Sonne, wenn sie endlich die Wolken durchbricht, den Menschen um so mehr blendet, so würde der Mensch nicht in die sich ihm unerwartet offenbarende Herrlichkeit Gottes schauen können. Aber dann würde in dem Bilde gerade der Hauptpunkt der Vergleichung, nämlich das Blenden des Auges durch die enthüllte Sonne, nicht ausgedrückt sein. Stickel: „Man sieht kein Licht, das schimmernd ist in den Wolken, aber ein Wind ging darüber und klärte sie auf". Als Sinn nimmt er an: wenn auch eine Zeit lang Gottes Herrlichkeit verborgen ist, wird sie sich nachher um so herrlicher offenbaren. So wäre allen Zügen des Bildes genügt, aber die demselben verliehene Bedeutung unterbreche mit einem ganz fremdartigen Gedanken den einfach großen Zusammenhang unserer Stelle. Uebrigens sträubt sich auch das בהיר הוא בשחקים gegen beide Auffassungen.

V. 22. Vom Norden kommt das Gold — um Gott ist furchtbarer Glanz, wörtl. über Gott ist furchtbar der Glanz. Bei dem ersten Gliede dieses Verses hat man an die fabelhaften Vorstellungen der Alten von einem Goldlande im fernen Norden zu denken. Zu den schon von frühern Gelehrten verglichenen Stellen der Alten (Herod. 3, 116; Plin. N. H. 6, 11; 33, 4) fügt Ewald die Erinnerung an die indischen Sagen von Kuvera's nördlichem Sitz (siehe Rhode's Hindus B. 2 S. 322). Das Gold steht hier ähnlich wie in den Veda's als Inbegriff aller irdischen Herrlichkeit (s. Rig-Veda I, 18 bei Rosen S. 11). Das Bild des höchsten irdischen Glanzes wird nur deshalb aus weitester Ferne (למרחוק 36, 3) herbeigeholt, um es sogleich durch den Gedanken an den weit höheren göttlichen Glanz gleichsam in ein Nichts zu verwandeln. Gewöhnlich sieht man hier den Gedanken, daß selbst die fernsten wunderbarsten irdischen Schätze dem Menschen zugänglich sind, nicht aber die Herrlichkeit Gottes Indessen finden wir in den Worten dies durchaus nicht angedeutet, und es scheint uns auch bei weitem schöner, wenn hier bloß die Unvergleichbarkeit des göttlichen Glanzes und erst im folgenden Verse die Unerreichbarkeit desselben für den Menschen ausgedrückt wird. Jene eigentliche Auffassung des זהב, die sich schon bei alten Auslegern, z. B. bei Nikolaus a Lyra findet, ist mit Recht von Ewald wieder aufgenommen. Sehr verbreitet ist noch immer die uneigentliche Erklärung des זהב, der schon die LXX folgen, indem sie übersetzen: ἀπὸ βοῤῥᾶ νέφη χρυσαυγῶντα und die dann die meisten Rabbinen in passenderer Weise so anwenden, daß sie unter זהב die goldene Sonne verstehen, eine Bezeichnung, für welche Schultens sehr schöne Parallelen aus arabischen Dichtern beigebracht hat. Man erklärt demnach: aus dem Norden, d. h. durch den Nordwind, kommt die Sonne, d. h. der Nordwind reinigt den Himmel vom Gewölk und dann prangt an demselben die Sonne in goldenem Glanze. Aber sowohl das מצפון als das יאתה זהב wären in diesem Falle höchst incongruente Ausdrücke und die nächste einzig natürliche Auffassung: „vom Norden kommt das Gold" wird sich jedem unbefangenen Leser auf-

drängen. Dazu kommt, daß Prov. 25, 23 der Nordwind vielmehr als Regenwind genannt wird. Im Winter bringt der Nordwind in der Regel Schneegestöber und damit zugleich die Winterkälte (vgl. V. 9 unseres Kapitels). Sollte aber auch in einzelnen Fällen heitres Frostwetter in seinem Gefolge sein, so würde eine solche verhältnißmäßig seltene Erscheinung nimmermehr hinreichen, um jene gekünstelte Auffassung der betreffenden Worte zu rechtfertigen. In על אלוה liegt das Bild des Gott wie eine Hülle oder ein Gewand umgebenden Glanzes. V. 23. Den Allmächtigen, wir finden ihn nicht, erhaben an Macht und an Gericht und an Fülle des Rechts — er bedrückt nicht. In dem לא מצאנהו spricht sich dasselbe nur weiter entwickelte Gefühl aus, wie in dem לא נערך V. 19. Die rasch auf einander folgenden, abgebrochenen, sich gleichsam überstürzenden Epitheta Gottes verleihen der Rede eine hohe Erhabenheit. Es ist aber in denselben zuerst die göttliche Macht, dann in mehrfachen Ausdrücken, als sollte dadurch das Mißverständniß der einseitig aufgefaßten Macht abgewehrt werden, die göttliche Gerechtigkeit ausgedrückt, die auf der niemand unterdrückenden, jeden gern schonenden göttlichen Liebe und Menschenfreundlichkeit ruht. Darum ist es auch eine völlige Verkennung des wahren Sinnes dieses ganzen Verses, wenn man mit den alten Versionen יַעֲנֶה statt יְעַנֶּה hat lesen wollen. Wenn man gegen die Texteslesart einwendet, daß ענה „unterdrücken" sonst nie ohne Objekt vorkomme, so ist darauf zu erwiedern, daß ענה eben so gut wie מאס 36, 5 (vgl. auch 42, 6) als Bezeichnung der Handlung absolut stehen kann. Auf jenes לא ימאס weist das לא יענה überhaupt deutlich zurück. Die Rede kehrt zu dem Thema, von dem sie begonnen und das sie in reicher Fülle durchgeführt hat, am Schlusse wieder zurück. „Gott bedrückt nicht", ist ja recht eigentlich der Hauptgedanke, welchen Elihu dem Hiob in's Herz flößen will und welcher sogleich in der herablassenden Erscheinung des Herrn seine thatsächliche Bestätigung findet. V. 24. Darum fürchten ihn die Menschen. יראוהו kann nach der masorethischen Vocalisation nicht, wie Manche wollen, heißen „sie sollen ihn fürchten", was auch offenbar viel weniger passend wäre. Elihu spricht das, was in der Ordnung ist, als sich aufdrängende Thatsache aus. — Er sieht nicht auf all die klugen Leute. Allenfalls grammatisch möglich ist es, das לא יראה als individualisirenden Plural zu כל חכמי לב als Subjekt zu ziehen: „es sehen ihn nicht all die klugen Leute"; aber es hat dies doch etwas Hartes und auch der Gedanke schließt viel kräftiger ab, wenn neben der Allgemeinheit der Furcht vor Gott noch einmal das alle Menschen mit Liebe umfassende, aber den menschlichen Dünkel nicht achtende Walten Gottes in's Auge gefaßt wird. So schließt sich unser Vers an den vorhergehenden in ganz ähnlicher Weise an, wie an den 5. Vers des 36. Kap., welcher das Thema dieser Rede enthält, der darauf folgende 6. Vers. Die genaue Beziehung der beiden Glieder unseres Verses auf einander wird durch das Wortspiel יראוהו und יראה hervorgehoben.

Dritter Haupttheil des Gedichts.
Jehova und Hiob.

Es ist in der allgemeinen Einleitung gezeigt worden, daß die Bedeutung der Reden Jehova's nicht in der theoretischen Lösung des vorliegenden Räthsels liegt, sondern, daß sie vielmehr nur eine Explication der thatsächlichen in der Erscheinung Jehova's selbst gegebenen Lösung sind. Wir brauchen hier nur kurz an dasjenige zu erinnern, was in dem 3. Kapitel der Einleitung ausführlicher entwickelt worden ist. Indem Jehova erscheint, kommt es darauf an, daß zugleich sein ganzes Wesen sich so offenbare, wie Elihu dasselbe geschildert hat, nämlich als Vereinigung höchster Macht und Weisheit mit barmherziger Liebe. Die letztere zeigt sich schon darin selbst, daß Jehova erscheint. Denn daß er sich nicht als zerschmetternder Richter kund geben will, wird alsbald, trotz der Wetterwolke, durch die Art seines Auftretens klar. Die göttliche Macht und Weisheit aber läßt der Dichter Jehova selbst in seiner Rede entfalten. Dies kann bei dem nüchternen und anschaulichen Sinn des Hebräers nicht anders geschehen, als durch die Darstellung der Wunder der Schöpfung; die Schilderung einer Scene der patriarchalischen Zeit verbot es von selbst, was sonst überall die Verherrlichung Gottes aus der Natur begleitet, auf die wunderbare Leitung des auserwählten Volkes als die andere Seite der Offenbarung göttlicher Macht und Herrlichkeit hinzublicken. — In diesem Stücke erreicht die Sprache des Gedichtes ihre höchste Erhabenheit. Es verhält sich zu dem verwandten Theile der Rede des Elihu, nach Stickel's sinnvoller Anwendung eines Hiob'schen Bildes (26, 14) wie der laute Donner göttlicher Kräfte zu einem leisen Geflüster davon. Jehova soll nicht als der zürnende erscheinen, aber auch eine gänzlich objektiv gehaltene Belehrung aus seinem Munde würde hier nicht an ihrer Stelle sein. Das einzig Passende für Jehova ist dem Hiob gegenüber die erhabene göttliche Ironie. Dadurch wird auch das frische, kühne Spiel mit allen Bildern der Schöpfung möglich, welches gerade das Einzige und Bewunderungswürdige in diesen Reden ist. Zuerst wird die ganze Schöpfung mit allen den Mächten, die seit ihrer Entstehung in ihr walten, überblickt; dann die mannigfachen Gestalten der Thiere mit ihrem bunten Wechsel und ihrer unter dem Schein der Willkür verborgenen Zweckmäßigkeit; endlich werden noch insbesondre zwei Thierkolosse geschildert, die vorzugsweise geeignet sind, den Menschen zum Gefühl seiner Ohnmacht und Unwissenheit zu bringen. So haben wir, was Köster mit Recht bemerkt hat, auch in diesem Abschnitt des Buches die durch dasselbe hindurchgehende Dreitheilung vor uns. Doch halten wir es nicht für nöthig, deshalb mit jenem Kritiker zur deutlichen Scheidung des ersten und zweiten Theiles

zwischen dem 38. und 39. Vers des 38. Kapitels den ersten und zweiten des 40. Kap. einzuschieben. Die Unterscheidung liegt deutlich genug in der Sache selbst. Uebrigens sind der erste und zweite Theil sich an Verszahl ungefähr gleich, während der dritte zweckmäßiger Weise durch die den Abschluß bildende ausführliche Beschreibung der beiden Thierwunder sich länger ausdehnt.

Erster Abschnitt der Reden Jehova's.

Kap. 38 V. 1—38.

Schema der Strophen: 14. 15. 8.

1. Str. K. 38 V. 2—15. Aufforderung an Hiob, mit Jehova in den Kampf zu gehen, dessen überwältigende Herrlichkeit zuerst in der Schöpfung und Gestaltung der ganzen Welt nachgewiesen wird.
2. Str. V. 16—30. In demselben Sinne wird Hiob gefragt, ob er mit allen den in der Schöpfung waltenden Naturmächten vertraut sei.
3. Str. V. 31—38. Ob er insbesondere den Kräften des Himmels gebiete.

In den drei Strophen liegt ein innerlich begründeter Fortschritt. Die erste führt uns die Welt in ihrem Werden vor. Die zweite überblickt die Mannigfaltigkeit der in ihr herrschenden Kräfte. Die dritte erinnert daran, daß alle diese nur durch das beständige weise Walten des Schöpfers fortbestehen. Die Fragen der ersten Strophe beginnen in der Weise, daß Hiob gefragt wird, wo er gewesen sei, als Gott die Erde gründete; ein Gedanke, der ganz geeignet ist, ihn der Herrlichkeit des Schöpfers gegenüber an sein eigenes enges und begränztes Dasein zu erinnern. In der zweiten Strophe herrscht eine andre Art der Frage vor, nämlich die: bist du bis hier und dahin gekommen, weißt du den Weg hier oder dort hin? was wieder dem hier behandelten Gegenstande ganz gemäß ist. Im Anfang der dritten Strophe sind die Formen der höchsten und stärksten Ironie gehäuft, wie wir sie in den vorhergehenden Theilen nur in Zwischengedanken mehr beiläufig angewandt finden.

V. 1. Aus dem Wetter, worin er, nach Ewald's Bemerkung, „verhüllt der Erde näher kam, wohl dem Ohre vernehmbar und in seiner glänzenden Hülle dem Auge sichtbar, aber doch immer verhüllt und nicht so wie ein Körper erscheinend". Der Artikel erklärt sich daraus, daß das bestimmte Wetter gemeint ist, dessen Heraufziehen schon Elihu geschildert hatte.

Erste Strophe V. 2 — 15.

Schema der Glieder: 2. 4. 4. 4.

Das erste kürzere Glied bildet den Eingang: Aufforderung an Hiob, sich zum Kampfe gegen Jehova zu rüsten, V. 2. 3. Darauf folgen die drei Hauptglieder: a) Schöpfung und Gründung der Erde, V. 4 — 7. b) Schöpfung und Begränzung des Meeres, V. 8 — 11. c) Heraufführung des Morgenlichts über die Erde, V. 12 — 15.

So wird in drei einfach großen Bildern dem geistigen Auge die ganze werdende Schöpfung vorgestellt. Die schöne innere Zusammengehörigkeit der drei Glieder wird durch ihre rhythmische Gleichförmigkeit bestätigt, was schon Köster richtig erkannt hat, während Ewald V. 12—15 mit dem folgenden Abschnitt bis V. 38 verbindet, Hirzel aber auch V. 16 — 18 noch zu dem ersten Theile zieht. Ersterer unterscheidet dabei die beiden Theile des Abschnittes so, daß in dem ersten V. 2—21 die Schöpfung geschildert, in dem zweiten V. 12—38 die gegenwärtige Ordnung der Schöpfung überblickt werde; Hirzel dagegen sieht in seinem ersten Theile V. 2 — 18 die Erde, in dem zweiten den Himmel, beide mit ihren entsprechenden Erscheinungen dargestellt. Aber beides sind willkürliche Unterscheidungen. Ewald verkennt, daß durch die Verse 2 — 13, ob sie gleich allerdings (nämlich in V. 13 u. 15) den Uebergang zum folgenden Abschnitt bilden, doch erst die vorhergehende Schilderung in herrlichster Weise abgeschlossen wird; Hirzel, daß ja schon eben diese Verse eine Erscheinung des Himmels darstellen und sich daher in die Unterordnung unter die vermeintliche Darstellung der Erderscheinungen nicht fügen. Gegen beide spricht ferner, daß in V. 16 durch die von da ab zweimal wiederkehrenden Frageformeln הבאת עד und איזה הדרך deutlich genug ein neuer Anfang bezeichnet wird. Bei der zweiten Strophe werden wir sehen, daß auch dort das innerlich Richtige unserer Auffassung durch die strophische Gliederung bestätigt wird. — Wir fügen noch die Bemerkung hinzu, daß von den 3 aus je 4 Versen bestehenden Gliedern jedes in dem je vierten Verse mit einem besonders gesteigerten Gedanken, gleichsam mit einer Gipfelung abschließt, ähnlich wie dies bei den 4 aus je 3 Versen bestehenden Gliedern des 2. Psalms der Fall ist.

V. 2. Wer ist der, so den Rathschluß verdunkelt, mit Reden ohne Verstand. Der göttliche Rathschluß ist wie überall so auch in Hiob's Schicksal ein in sich klarer und herrlicher, nur der Mensch verfinstert ihn für sich selbst durch seinen Unverstand. Ohne allen Grund hat man aus dem Participium מחשיך geschlossen, daß nach dem Sinne des Dichters Jehova den noch im Reden begriffenen Hiob unterbreche. Das מחשיך ist vielmehr ganz im allgemeinen eine charakterisirende Bezeichnung Hiob's, gleichsam als eines „Verfinsterers des göttlichen Rathschlusses“, ganz ähnlich wie מוכיח Kap. 40, 2. V. 3. Gürte denn wie ein Mann deine Lenden. Das Gürten der Lenden bezeichnet hier wohl nicht die Rüstung zum Kampfe, sondern nur, wie der Ausdruck ja öfter gebraucht wird, das

Sichbereitmachen zu der sogleich genannten Handlung, nämlich zu der Antwort auf Gottes Rede. V. 4. Wenn du Einsicht hast, wörtl. wenn du die Einsicht weißt; ein starker nachdrücklicher Ausdruck, vgl. Jes. 29, 24, etwa des Sinnes: die vollständige Einsicht haben. V. 5. Denn du weißt es ja. Starke Ironie, während die Erklärung „daß du es weißt" nur einen schwachen Sinn giebt. V. 6. Oder wer warf hin ihren Eckstein. Das hebr. ירה ist hier schwerlich wie das latein. fundamentum jacere, das griech. ἄστυ βάλλειν, so abgeschwächt, daß man es durch „den Grundstein legen" übersetzen dürfte; vgl. übrigens die Bemerkungen zu 26, 7. V. 7. Als die Morgensterne allzumal jauchzten. Der Vers ist durch ב als Zeitbestimmung an das Vorhergehende angeschlossen und vollendet das Bild der Erdgründung in hochpoetischer Weise. Kleinlich ist es, wenn Manche dabei an die Sitte gedacht haben, die Gründung eines Hauses mit Musik und Freudengesängen zu feiern. Streitig ist die Frage, wie die Morgensterne und die Gottessöhne im zweiten Gliede aufzufassen seien. Schon Schultens führt die drei Möglichkeiten an, entweder unter beiden die Gestirne oder unter beiden die Engel, oder endlich unter den Morgensternen die wirklichen Gestirne, unter den Gottessöhnen aber die Engel zu verstehen. Das letztere scheint uns das natürlichste. Durch ein wunderschönes Bild werden in Beziehung auf den großen Schöpfungsmorgen alle Gestirne hier Morgengestirne genannt. Ueber die Zusammenstellung der Engel und Sterne vgl. die Bemerkung zu 15, 15. V. 8. Umschloß dann mit Pforten das Meer. Wir drücken mit Ewald die durch ו angezeigte enge Verbindung mit dem Vorhergehenden durch das deutsche „dann" aus. Das Bild der Pforten soll nur das des Verschließens anschaulicher machen. Man hat an die Pforten einer umschließenden Mauer zu denken. V. 9. Als ich Wolken ihm gab als Kleid. Der Dichter denkt sich, der Naturwahrheit gemäß, bei der ersten festern Gestaltung der Erde das Meer mit mächtigen Nebeln und Wolken verhüllt und vergleicht diese durch ein kühnes Bild mit den Kleidern und Windeln des neugeborenen Lebens. V. 10. Und mein Maaß über ihm abbrach u. s. w. Wie V. 9 sich an V. 8[b] anschloß, so sind V. 10 und 11 die weitere Ausführung von V. 8[a]. Die Worte ואשבור עליו חקי haben wir möglichst wörtlich wiederzugeben gewagt. Der Ausdruck ist verwandt mit dem ähnlichen גזר , חרץ (vgl. das latein. decidere), wobei überall die Vorstellung zu Grunde liegt, daß der Beschluß etwas genau Bestimmtes, Abgegränztes, daher gleichsam Abgeschnittenes ist. In dem שבר liegt aber etwas Gewaltsameres: dem jungen Meere werden, als einer übermüthigen Gewalt (vgl. 7, 12), sein Maaß und seine Gränze, die es in das Unendliche zu erweitern strebte, durch einen Mächtigern, nämlich durch Gott selbst mit Gewalt abgebrochen und so für immer in bestimmte Schranken eingeschlossen. Seb. Schmidt verglich den ritum baculi fracti in sententiis peremtoriis, aber das חק spricht nicht dafür, und dem Meere wird ja auch nicht das Todesurtheil gesprochen.

Manche denken mit Reimarus an die abgebrochenen, schroffen Felswände, welche das Meer begränzen; aber dies scheint uns in dem Ausdruck nicht liegen zu können. Weniger einfach, obgleich kühn und kräftig, ist ferner die von Coccejus angenommene Constructio prägnans: „frangendo impetum maris intumescentis, facio ipsi modum“. Schultens gab dem שבר die Bedeutung abmessen, nach dem arab. شبر (mit der Spanne abmessen), wodurch aber ohne Noth das Kühne und Mächtige des Ausdrucks beseitigt wird. V. 11. Hier bricht sich der Stolz deiner Wogen. Das ישית nimmt man am einfachsten impers., also wörtl.: hier soll man setzen, d. h. hier soll gesetzt sein (nämlich eine Gränze oder ein Widerstand) gegen den Stolz deiner Wogen. Andere nehmen mit Cocceus das פה substantivisch und als Subj. zu ישית, also: das Hier, d. h. diese Stätte soll setzen (nämlich einen Widerstand) gegen u. s. w. Aber diese substantivische Fassung des פה ist gekünstelt und hart; auf das vorhergehende עד פה darf man sich nicht berufen, denn auch wir sagen: „bis hier“ und gebrauchen doch nicht das Hier in jener Weise substantivisch. V. 12. Hast seit du warst dem Morgen du geboten. Hier ist echt poetisch das zunächst bei der Schöpfung über der Erde strahlende Morgenroth sogleich in seiner regelmäßigen Wiederkehr und in seiner sittlichen Bedeutung aufgefaßt. So bildet dieses Glied allerdings den Uebergang zu der folgenden Strophe, ist aber zunächst der sinnvolle und innerlich nothwendige Abschluß der ersten. V. 13. Daß es die Säume der Erde ergreife. Es scheint uns einfacher und poetischer, zu dem Infinitiv אחוז sich das Frühroth als Subjekt zu denken, als den Angeredeten. Die im vorhergehenden V. begonnene Personification des Morgenroths wird hier in kühner Weise forgesetzt. Das Morgenlicht schüttelt die Bösen gleichsam von der Erde ab, d. h. es hindert sie, ihre bösen nächtlichen Werke fortzusetzen (vgl. 24, 13 ff.). Ueber die symbolische Bedeutung des Lichts vgl. das 4. Kapitel der Einleitung. Gott allein, der in jenem nächsten Sinn durch das Tageslicht die bösen nächtlichen Werke hemmt, kann auch in einem höhern Sinne die Morgenröthe der Gerechtigkeit über die Erde herausführen. V. 14. Sie wandelt sich wie Thon unter dem Siegel, wörtl. wie Thon des Siegels, d. h. wie Thon, der durch das Siegel neue Gestalten annimmt. Damit wird die Erde verglichen, welche für das Auge durch das Morgenlicht aus einer verschwimmenden unterschiedslosen Masse in eine Fülle scharf ausgeprägter Formen verwandelt wird. — Alles steht wie im Festgewand, wörtl. sie stehen da, nämlich die einzelnen Gegenstände der Erde, auf welche schon durch das erste Glied deutlich genug hingewiesen wird. So schon Aben Jechaja (חלקי הארץ) und unter den Neueren Coccejus. Das לבוש ist mit Munster als Accus. adverbial. zu nehmen; das Wort steht vom prächtigen Gewande wie 1 Kön. 22, 10; Esra 3, 10. Schultens ergänzt zu יתיצבו aus V. 12 בקר und שחר als Subjekt und nimmt dann לבוש als Nominativ,

also: das Morgenroth und die Frühe stehen da wie ein Gewand, welches die Erde schmückt. Aber die Ergänzung jener entfernten Wörter ist hart und das יתיצבו paßt schlecht zu dem Bilde des Kleides, welchem Uebelstande Ewald dadurch abzuhelfen sucht, daß er erklärt: „der Morgen und das Frühroth, auf den Befehl wie die Diener sich stellend, umgeben alles mit lichtem Gewande". Das kann aber unmöglich in den Worten liegen „sie selbst stehen da wie ein Gewand". V. 15. Aber den Ruchlosen wird ihr Licht entzogen u. s. w. Dieser Vers schließt sich ebenso an den 14., wie der 13te an den 12ten.

Zweite Strophe V. 16 – 30.

Schema der Glieder: 3. 3. 3. 3. 3.

Die Frage, ob Hiob mit den Mächten der Natur vertraut sei, theilt sich in die einzelnen Fragen, ob er den Weg kenne a) zu den Quellen des Meeres und den Pforten der Unterwelt, V. 16 — 18; b) zu der Wohnung des Lichts und der Finsterniß, V. 19 — 21; c) zu den Vorräthen des Schnees und des Hagels, zu dem Ursprunge des Blitzes und des Sturmwindes, V. 22 — 24; d) ob er die Bahnen kenne, auf welchen der Regen die ganze Erde, auch ihre wüsten Theile erreiche, V. 25 — 27; e) den Ursprung des Regens, des Thau's, des Eises, des Reifes, V. 28 — 30.

Die Ordnung der 5 Glieder ist folgende: zuerst wird auf die verborgenen Tiefen der Erde hingewiesen, mit denen der Mensch Alles, was er auf der Erdoberfläche sieht, in einem verborgenen Zusammenhange weiß, ohne doch sie selber je erreichen zu können. Darauf wird in dem zweiten Gliede die den Menschen überall nahe und doch so dunkle Naturmacht des Lichtes vorgeführt. Endlich folgen die bald heilsamen, bald verderblichen Einflüsse der meteorologischen Erscheinungen. Diese werden aber in 3 Gliedern nach einander so betrachtet, daß zuerst die verborgenen Vorräthe des Schnees, des Hagels u. s. w. in der Höhe selbst, dann ihr Herniederkommen auf die Erde, endlich ihr letzter, verborgener Ursprung ganz im allgemeinen in's Auge gefaßt wird.

V. 16. Des Meeres Bronnen. LXX: πηγὴν θαλάσσης. Die Wurzel נבך entspricht dem aram. נבג, wovon im Talmud נבגי מיא gleichbedeutend mit נפקי מיא (das hebr. מוצאי מים). Daraus hat man aber mit Unrecht geschlossen, daß נבג eine weichere Form für נפק (= יצא prodire) sei. Vielmehr ist ohne Zweifel das ג die Verhärtung des ע, also נבע=נבג. Ganz ebenso kommen im Arab. in derselben Bedeutung نبع und نبغ neben einander vor. Dem gegenüber scheint uns die andere, neben jener allein noch in Betracht kommende Erklärung sehr unwahrscheinlich, nach welcher man נבך wie das arab. نبك für gleichbedeutend mit בוך = verwirrt sein, und daher נבכי ים = die Verwirrungen, d. h. die Strudel des Meeres erklärt. Die Frage nach den Quellen des Meeres ist hier auch dem Sinne nach viel passender. V. 17. Die Thore des Todes. Aehnlich werden 26, 5. 6 das Meer und die Unterwelt zusammen erwähnt, und zwar

beide wieder in Verbindung mit dem geheimnißvollen בלימה, über welchem die Erde schwebt. — Siehst du. Das תראה nimmt man schon wegen des folgenden Verses am besten als Bezeichnung der Gegenwart. V. 18. Ueberblickst du die Weiten der Erde. In dem Präteritum liegt hier wieder: hast du sie von jeher überblickt und überblickst sie auch noch jetzt? Gewöhnlich legt man ein zu großes Gewicht darauf, daß, als der Dichter dies schrieb, nur ein kleiner Theil der Erde bekannt war. Allerdings wurde dadurch das Bewußtsein von der Beschränktheit des menschlichen Blicks in gewisser Beziehung erhöht; aber der eigentliche Hauptpunkt, die Unfähigkeit des Menschen mit Einer unmittelbaren Anschauung die ganze Erde und daher auch alle ihre verborgenen Gründe zu erfassen, behält auch bei der größten geographischen Kenntniß der Erdoberfläche das ganze alte Gewicht.

V. 19. Wo ist der Weg dahin, da das Licht wohnt. Daß dies der Sinn der stark zusammengezogenen Ausdrücke ist, wird jetzt mit Recht allgemein anerkannt, denn „wo ist der Weg, auf welchem das Licht wohnt" würde weder für sich einen passenden Sinn geben, noch auch dem parallelen zweiten Versgliede und dem vorhergehenden הבאת V. 16 entsprechen. Das Licht wird hier, wie Gen. 1 als eine selbstständige, von seinen Trägern, den leuchtenden Himmelskörpern, unabhängige Naturmacht betrachtet, worin bekanntlich die neuere Forschung mit den unmittelbaren Anschauungen der Urzeit übereinstimmt. Ueber die speculative Bedeutung der Vorstellung von dem Urlicht vgl. das 4. Kap. der Einleitung. V. 20. Denn du brachtest sie ja in ihre Gränzen. Das כי ist ebenso wie V. 5 ironisch zu fassen. Das Suffix in תקחנו bezieht sich zugleich auf אור und חשך. V. 23. Für die Zeit der Bedrängniß u. s. w. Neben dem Hagel wird auch der Schnee als Werkzeug der strafenden göttlichen Gerechtigkeit genannt, weil er in Palästina und in den benachbarten Ländern selten, aber wenn er eintritt, oft mit verderblicher Kälte verbunden ist. — Den Tag des Kampfes und der Schlacht. Bildliche Bezeichnung der Zeit, in welcher Jehova, nachdem er sich lange stille verhalten, endlich als offener Feind der Bösen auftritt. V. 24. Wo ist der Weg dahin, da das Licht sich theilt. Das איזה הדרך ist hier unzweifelhaft in derselben abgekürzten Weise zu nehmen wie V. 19. Das Licht ist wie 36, 32 der Blitz. So nur schließt das zweite Versglied: da der Ostwind über die Erde sich verbreitet sich passend an. Der Blitz und der Sturm werden neben dem Schnee und Hagel als Waffen Gottes gegen die Uebelthäter genannt. הפיץ steht intrans. wie Ex. 12. Die Wiederkehr des Wortes דרך im folgenden Verse hat viele Ausleger verleitet, mit diesem unsern Vers eng zu verbinden und zu erklären: „wo ist der Weg, auf welchem das Licht sich theilt und der Ostwind über die Erde sich verbreitet". Aber dagegen spricht schon dies, daß das hier zum zweiten Male auf das הבאת folgende איזה הדרך schwerlich in einer andern Bedeutung steht als das erste mal (V. 19). Sodann schließen sich der Blitz und der Sturmwind am

natürlichsten an den vorhergenannten Schnee und Hagel als andere Werkzeuge der göttlichen Bestrafung an, während in den folgenden drei Versen von dem Regen als einem Mittel des göttlichen Segens die Rede ist. Das Wunderbare darin zu sehen, daß das Licht und der Sturm (V. 24), der Regen und der Blitz (V. 25) das feste Gewölbe des Himmels spalten und durchbrechen müßten, ist man durch die Ausdrücke nicht berechtigt. V. 25. *Wer theilte der Fluth ihren Kanal, seinen Weg dem Donnerkeil.* Auf das erste Glied dieses Verses stützt man sich besonders, wenn man im vorhergehenden Verse die Vorstellung von einem Durchbrechen des festen Himmelsgewölbes finden will; aber der Zusammenhang mit dem 26. Verse macht es natürlicher, vielmehr an die Leitung einzelner Theile der in der Höhe angesammelten Fluth nach bestimmten Gegenden der Erde hin zu denken. Daß im vorhergehenden Verse auch nach unserer Annahme vom Blitz, in dem jetzt in Rede stehenden aber von dem Donnerkeil geredet wird, daraus darf man keineswegs auf eine gleiche Beziehung beider schließen. Das Gewitter wird eben am Schluß des einen Strophengliedes als göttliches Strafwerkzeug, im Anfange des andern als segenbringend aufgefaßt, gerade so wie Elihu dasselbe nach beiden Seiten hin darstellte; vgl. 36, 30 — 33; 37, 13. V. 26. *Zu regnen über unbewohntes Land u. s. w.* Das Ueberschwängliche des göttlichen Segens zeigt sich besonders darin, daß derselbe nicht bloß der bewohnten, sondern auch der unbewohnten Erde zu Theil wird. Der folgende Abschnitt der Rede (K. 39) zeigt, für welche Kreaturen Gott auch dort zu sorgen hat. V. 28. *Hat der Regen einen Vater,* d. h. wie aus dem Zusammenhange klar ist, einen menschlichen Erzeuger und Hervorbringer. — *Die Tropfen des Thaues.* So schon die LXX (bei welchen sicher statt βώλους δρόσου vielmehr βόλους δρόσου zu lesen ist) und das Targum (רסיסי טלא). Etymologisch ist אגלה, aller Wahrscheinlichkeit nach, von גלל mit dem nach aram. Weise vorgesetzten א abzuleiten. V. 30. *Wie Gesteine birgt sich die Fluth.* Richtig erklärt Aben Esra: יתחבאו המים עד שיתקשו כאבן והענין שלא יראו שהם מים, das Wasser verbirgt sich, so lange es hart ist wie Stein, das soll heißen: es scheint gar nicht mehr Wasser zu sein (sondern eben Stein). Viele erklären: wie unter dem Stein verbirgt sich das Wasser; aber es ist völlig unmöglich dem אבן als Accus. adverb. jene Bedeutung „unter dem Stein" zu geben. — *Und die Wasserfläche schließt sich zusammen,* wörtl. fäßt sich an einander. And. nehmen das Hithpael in passivischer Bedeutung: die Wasserfläche wird gefesselt (vgl. die Bemerkung zu 37, 10).

Dritte Strophe V. 31—38.

Schema der Glieder: 2. 3. 3.

a) Frage nach der Schöpfung und Leitung der Gestirne, V. 31. 32; b) nach dem Einfluß des Himmels auf die Erde und nach der Herrschaft über Wolken und Gewitter, V. 33—35; c) nach der Weisheit in der Handhabung dieser Kräfte, V. 36—38.

V. 31. Knüpfst du der Plejaden Bande. מעדנות steht durch eine Versetzung der Buchstaben für מענדות, welches im aram. die Bande bedeutet (vgl. מלתעות und מתלעות). Schon die Masorah bemerkt, daß hier מעדנות in einem andern Sinne stehe, wie 1 Sam. 15, 32. Die einzelnen Sterne der Plejaden sind aneinander und alle zusammen an den Himmel gefesselt: Bezeichnung der festen, unverrückbaren Ordnung des Sternenhimmels. Bei den Fesseln des Orion findet zugleich eine Anspielung auf die zu 9, 9 erwähnte Sage statt. V. 32. Läßt du den Thierkreis hervorgehen zu seiner Zeit. מזרות ist aller Wahrscheinlichkeit nach = מזלות 2 Kön. 23, 5 (ר und ל verwechselt wie in אלמנה und dem aram. ארמנה, vgl. auch נמרצו 6, 25). מזלות aber sind nach der im Arabischen erhaltenen Etymologie die Herberge der Sonne, das sind die 12 Bilder des Thierkreises. בעתו zu seiner Zeit, d. h. zur rechten Zeit. Ewald hat die Ansicht von Coccejus (im Lexicon) und von Lach (s. Eichhorn's Bibl. B. VII S. 415), daß unter מזרות die Sterne der nördlichen oder südlichen Krone (נזר = Krone) zu verstehen seien, wieder aufgenommen. Aber eine solche Zusammenfassung der nördlichen und der südlichen Krone (denn nur so würde sich der Plural erklären lassen) ist höchst unwahrscheinlich. Ueberdies gehören die Kronen zu den weniger hervorstechenden Sternbildern, während man hier gerade die Nennung der allerbekanntesten erwartet. — Und leitest die Bärin sammt ihren Jungen. Auch hier schließen wir uns der gewöhnlichen Ansicht an, daß עיש wahrscheinlich die ältere Form gleichbedeutend ist mit עש 9, 9; vgl. die Bemerkungen zu dieser Stelle. Auch hier hat Ewald die schon von Lach vorgetragene Meinung erneuert, daß unter עש und עיש die capella, das Sternbild der Geis mit ihren Jungen zu verstehen sei. Ewald hält עש für gleichbedeutend mit עז und das syr. ܥܙܐ für dasselbe Wort, wogegen man aber mit Recht eingewendet hat, daß es Hiob 15, 27 für כְּסֶל und Amos 5, 8 für כסיל steht. Auch hier ist übrigens die zum vorigen Verse gemachte Bemerkung zu wiederholen, daß die Erwähnung eines nicht sehr bekannten Sternbildes wie der Capella und die Uebergehung eines so allbekannten wie des Bären sehr unwahrscheinlich ist. V. 33. Bestimmst seine Herrschaft über die Erde. שים steht ähnlich wie 7, 12. Hirzel glaubt das בארץ mit תשים verbinden zu müssen und beruft sich auf Deut. 16, 18, welche Stelle aber von der unsrigen ganz verschieden ist, denn dort heißt es: „Richter und Aufseher sollst du dir einsetzen in allen deinen Thoren". Das ב ist vielmehr von משטרו abhängig, wie ja die

Verba des Herrschens häufig mit ב construirt werden. In der allgemeinen Einleitung wurde bemerkt, daß der Himmel hier gewissermaßen als waltender König personificirt ist. Dort wurde (im 4. Kap.) darauf hingewiesen, wie in dem zendischen thwasa und dem vedischen varuña der Himmel als Bezeichnung des höchsten absoluten Gottes selbst als des verborgenen Urgrundes aller physischen und sittlichen Weltordnung erscheint. Auch an die spätere Vorstellung von dem Empyreum ist zu erinnern. Durch diese Bemerkungen wird die Bedeutsamkeit unsres Verses für diese ganze letzte Strophe zu dem Vorhergehenden und Nachfolgenden, namentlich auch zu V. 36, in ein helleres Licht treten. Wir sehen hier dieselben Gedanken im Zusammenhange mit der theistischen Weltanschauung, welche in jenen heidnischen Vorstellungen davon losgerissen sind. V. 34. Daß die Fluth der Wasser dich bedecke, wörtl. und bedeckt dich dann die Fluth des Wassers? Ebenso das וילכו im folgenden Verse. V. 36. Wer legte Weisheit in das Herz, oder wer gab dem Verstand Einsicht. טחות = כליות wie Ps. 51, 8. שכוי eigentlich der mit שֶׂכֶו, d. h. mit Anschauung, mit Einsicht Begabte; daher das Herz, der Geist, der Verstand des Menschen selbst. Vgl. משכיות לב die Gedanken des Herzens Ps. 73, 7 (die Wurzel ist שכה, chaldäisch סכא schauen, betrachten, denken, wie das lateinische speculare). So erklärt schon richtig das Targum: מן שוי בכליין חוכמתא או יהיב ללבא בינתא. Der Gedanke ist nur bei äußerlicher Auffassung desselben dem Zusammenhange fremd, in Wahrheit hat er zu demselben eine eben so einfache als tiefe Beziehung. Es ist von den Gesetzen des Himmels die Rede, welche die Erscheinungen der Erde beherrschen; Gott allein kennt sie und gebietet über sie, nicht der Mensch, der Alles, was er erkennt und versteht, von Gott selber empfangen hat. Daran wird Hiob durch die Frage unseres Verses nachdrücklich erinnert. Demnach ist der Zusammenhang desselben mit dem vorhergehenden und nachfolgenden dieser: kennst du (V. 33) und beherrschest du (V. 34. 35) die Gesetze des Himmels? Hast du nicht vielmehr alle Weisheit von Gott empfangen? (V. 36) und ist es nicht er, der Urquell aller Weisheit allein, der auch den Himmel und seinen Einfluß auf die Erde mit Weisheit ordnet? (V. 37. 38.) — Weil man diesen Zusammenhang übersah, suchte man den Wörtern טחות und שכוי eine andere Bedeutung zu geben. Bei שכוי führte das verwandte שכיות Jes. 2, 16 (= Gestalten, Gebilde) auf die Bedeutung: phaenomena coelestia subito apparentia et mox disparentia. טחות aber suchte man in sehr verschiedener Weise zu erklären. 1) Schultens: = jactus vagi fulminum, tunitruorum, imbrium. Der Wurzel wird die Bedeutung des arab. طحا und طاح, vagari, jaculari temere gegeben. 2) Eichhorn: = dunkles Gewölk wie das arab. طَخَاءَة von der Wurzel طخا dunkel sein. 3) Ewald: Luftgebilde, glänzende Lufterscheinungen „von טח = צח, ܨܚܐ, ضحح, صوح abzuleiten, welche Wurzeln den hellesten Glanz oder Strahl ausdrücken". Den

Sinn und Zusammenhang giebt bei allen diesen Erklärungen Ewald nach Schultens Vorgange so an: „indem die Phänomene, Blitz und andere, den göttlichen Willen vollziehen, wie eben vorher V. 34. 35 gemeldet war, scheinen sie selbst mit Weisheit und Einsicht ausgerüstet, eben so gut wie lebendige Wesen; daher ja auch die Mythologie vieler Völker sie als göttliche Wesen gelten läßt. Doch bei den Hebräern ist noch immer ein Weiserer über sie gesetzt, der nach V. 37 f. die Krüge des Himmels, die Wolken, auch beim stärksten Regen, wenn der Staub flüssig und wieder fest wird, wie etwa das Gußwerk sich verändert, doch mit Weisheit zählt, daß nie zuviel Regen die Erde zerstöre, Gen. 8, 22." — Aber alle jene Erklärungsweisen des טחות erscheinen uns als gleich zweifelhaft und als bloße Aushülfe der Verlegenheit. Hatte einmal טחות die nach Ps. 51, 8 feststehende Bedeutung, so mußte jeder Hörer oder Leser bei dem ersten Gliede unseres Verses nothwendig an die dem Menschen verliehene Weisheit denken und darnach ergiebt sich dann auch der Sinn des zweiten Versgliedes von selbst. Man kann nicht dawider einwenden, daß die Nieren sonst nicht als Sitz der Erkenntniß, sondern der Empfindung angesehen werden; denn schon das Wort לב zeigt, wie wenig streng man im Hebräischen diese beiden auseinanderhielt. Auf der andern Seite scheinen uns, trotz der unserem Dichter eigenen Kühnheit der Personification, die Ausdrücke שת ב׳ , נתן ל׳ theils zu isolirt, theils zu stark zu sein, um bloß die den himmlischen Phänomenen insofern verliehene Weisheit zu bezeichnen, als sie Gottes Willen und Gesetz vollziehen müssen; wie denn auch manche Ausleger wunderlich genug hier an eine nach heidnischen Vorstellungen den Wolken und Lufterscheinungen inwohnende, weissagende Kraft gedacht haben. Sollten jene Phänomene ähnlich wie die Wolken und Blitze V. 33. 34 in kühner Weise personificirt werden, so hätte der Dichter jedenfalls nicht bloß die Verleihung der Weisheit an sie erwähnt, sondern er würde sie auch unmittelbar darauf als nach dieser Weisheit handelnd eingeführt haben. Statt dessen erscheint aber V. 37 vielmehr Gott selbst unmittelbar als der mit Weisheit handelnde. V. 37. **Wer zählt die Wolken mit Weisheit.** Gleichsam wie ein Feldherr sein Heer. Die Worte gehen darauf, daß Gott nur so viele Wolken entstehen und sich entladen läßt, als die Bewässerung der Erde fordert. Der Zusammenhang mit dem vorhergehenden Verse ist bei jenem angegeben. — **Wer schüttet des Himmels Krüge aus,** wörtl. wer läßt sie sich hinlegen, so daß sie dann überfließen. Unnöthig ist die Erklärung aus dem arab. سكب und أسكوب pluvia largior et continua. Auf die hebräischen Ausdrücke שכבת טל Ex. 16, 13. 14 und שכבת זרע Lev. 15, 16. 17. 18 darf man sich nicht berufen, da für beide die gewöhnliche Bedeutung des שכב ausreicht. Wir erwähnen noch die unrichtige aber schöne und zu dem allgemeinen Sinn der ganzen Stelle wohl passende Uebersetzung der Vulgata: Quis enarrabit coelorum rationem et concentum coeli quis dormire faciet? (Hieron. hat unter נבל das musikalische Instrument verstanden.) V. 38.

Wenn im Guß der Staub sich ergießt u. s. w. Hier wird die Wirkung des Ausschüttens der Himmelskrüge anschaulich geschildert. Von den mannigfachen Wirkungen des Himmels auf die Erde wird hier nur eine beispielsweise angeführt und dadurch auf den allgemeineren Gedanken V. 33 zurückgewiesen, während in dem ganzen letzten Strophengliede (V. 36 — 38) die Hinweisung auf die göttliche Weisheit die Hauptsache ist.

Zweiter Abschnitt der Reden Jehova's.

Kap. 38 V. 39 — Kap. 39 V. 30.

Die Rede zerfällt in zwei Theile und von diesen der erste in 2, der zweite in 3 Strophen. Darnach ist das Schema der Strophen: 7. 8. — 6. 7. 5.

Erster Theil: Zusammenstellung gewisser Thiere nach gewissen Beziehungen.

1. Str. K. 38 V. 39 — K. 39 V. 4. Ernährung und Zeugung der Thiere, die erstere an Löwen und Raben, die letztere an Gemsen und Hindinnen geschildert.
2. Str. V. 5 — 12. Zahme und wilde Thiere mit einander verglichen, der Oryx mit dem Ochsen, der Waldesel mit dem zahmen Esel.

Zweiter Theil: Schilderung einzelner besonders eigenthümlicher Thiergestalten.

3. Str. V. 13 — 18. Der Strauß.
4. Str. V. 19 — 25. Das Schlachtroß.
5. Str. V. 26 — 30. Der Geier und der Adler.

Mit bewunderungswürdiger Kürze und Lebendigkeit wird hier die Macht und Weisheit Gottes, wie sie sich in der Schöpfung der Thierwelt offenbart, vor unseren Blicken entfaltet. Ohne Streben nach systematischer Vollständigkeit sind gerade besonders charakteristische Thiergestalten ausgewählt und mit ihrer Eigenthümlichkeit so geschildert, daß man sie vor Augen zu sehen glaubt. Schon an der rechten Würdigung dieses Abschnitts wird die Ansicht derer zu nichte, welche hier überall nur allerlei „curiose" Fragen als eben so viele unauflösliche Räthsel für Hiob an einandergereiht sehen, die in den Erweisungen der göttlichen Schöpferkraft verborgene Weisheit, das reiche Spiel dieser Weisheit in den Gestalten der Schöpfung, dies Alles aber als Offenbarung der unendlichen Herlichkeit Gottes selbst, das ist es, worauf es hier ankommt. Von der Berührung und dem Unterschiede der ältesten heidnischen Anschauung der Thierwelt, mit der in unserem Abschnitte verglichen, ist im 4. Kapitel der Einleitung geredet worden.

Erste Strophe Kap. 38 V. 39 — Kap. 39 V. 4.

Schema der Glieder: 3. 4.

a) Gott giebt den stärksten und den schwächsten Thieren, dem Löwen und dem Raben, ihren Unterhalt, K. 38 V. 39—41. b) Gott läßt auch die flüchtigsten Thiere, wie Gemsen und Hindinnen, zur rechten Zeit gebären, K. 39 V. 1—4.

K. 38 V. 39. Jagst du der Löwin den Raub? Gleich diese Frage ist bezeichnend für den Sinn aller folgenden in diesem Abschnitt. Es knüpft sich für den Menschen gar vieles an den Gedanken, daß nicht er, sondern Gott es ist, der für das Bestehen aller lebendigen Wesen sorgt. V. 40. Wenn sie sich ducken u. s. w. Die Weise, wie diese starken Thiere nach Gottes Ordnung sich ihre Nahrung verschaffen, ist im Gegensatz gegen die ganze andere Weise der schwachen Raben anschaulich geschildert. V. 41. Wenn seine Jungen zu Gott schreien. Die umherfliegenden jungen Vögel können nichts anderes thun, als das, was ihnen beschert wird, zusammen suchen, während die jungen Löwen, indem sie ihre Beute erfassen, zugleich ihre eigene Stärke zeigen. So wird sinnig das Schreien der hülflosen Raben als ein Hülfeschrei zu Gott bezeichnet. Die Frage, warum gerade die Raben genannt sind, erledigt sich durch Seb. Schmidt's Bemerkung: Constat quod nulla prope avis sit, quae fortius et frequentius clamet; forte etiam vix aliqua, quae suum cibum laboriosius quaerat. K. 39 V. 1. Weißt du die Zeit, da die Gemsen gebären? Auch hier ist, wenn auch wirklich zu des Dichters Zeit die Monate, in welchen Gemsen und Hindinnen werfen, nicht bekannt gewesen sein sollten, doch jedenfalls dieser Umstand nicht eben die Hauptsache, auf welche es dem Dichter ankommt. Mit seiner überall in's Auge springenden Beobachtungsgabe konnte er leicht erkennen, daß es für den Menschen nicht so schlechterdings unmöglichlich sei, die Zeit der Brunst und des Gebärens bei jenen flüchtigen Thieren doch endlich einmal zu entdecken. Aber schon Bochart bemerkt mit Recht, daß hier von einem unmittelbaren, göttlichen, schöpferischen Erkennen die Rede sei, welches dem Menschen, auch wenn er jene äußere Erscheinungen glücklich beobachtet hat, immer noch abgeht. V. 3. Sie beugen sich, sie werfen ihre Jungen. Hier wird die Leichtigkeit des Gebärens bei jenen Thieren angedeutet. — Sie sind ihrer Wehen ledig, d. h. sie wissen nichts von Nachwehen, sie folgen sogleich wieder ihrer flüchtigen, stets beweglichen Natur. Andere erklären das חבליהם, ähnlich wie das griech. ὠδῖνες und das arab. احبال vorkommt, von den mit Schmerz geborenen Jungen, was zu dem vorhergehenden ילדיהן wohl passen und woran sich der folgende Vers gut anschließen würde. Doch bleiben wir bei der ersten als der einfacheren und, wie uns scheint, auch mehr charakteristischen Auffassung stehen. Das Suffix in חבליהם ist als die allgemeinere Form hier für das Femin. gebraucht. V. 4. Stark werden ihre Jungen u. s. w. In meisterhafter Weise knüpft der Dichter an die Schilderung der flüchtigen, nach der Geburt sogleich wieder das Weite

suchenden Hindinnen die Beschreibung ihrer alsbald eben dasselbe Wesen annehmenden Jungen. Sie wachsen im Freien auf, suchen auch alsbald das Weite und kehren nicht wieder zu der Mutter zurück.

Zweite Strophe V. 5—12.

Schema der Glieder: 4. 4.

a) Gott hat dem Waldesel die Freiheit gegeben, daß er des Treibers und des Lärmens der Stadt spotten kann, V. 5—8. b) Eben so genießt der Oryx ungebändigter Freiheit, und ist nicht wie der Stier zur Ackerarbeit zu zwingen, V. 9—12.

An der seltsamen, ungebändigten Natur gewisser Thiere, die doch mit anderen zahmen äußerlich verwandt erscheinen, zeigt sich ganz besonders das reiche Spiel der Formen, welche Gott in der Schöpfung entfaltet hat und in denen man doch eine verborgene Weisheit nicht verkennen kann. Bei diesen und den folgenden Bildern liegt die Vergleichung mit ähnlichen, seltsamen auf den ersten Blick ihrem Zweck nach nicht zu durchschauenden Erscheinungen der Menschenwelt nahe, welche Mercerus richtig gefühlt hat, indem er bei dem achten Verse die Anwendung macht: Non est quod homo inquirat consilia Dei, cur hoc aut aliud ita fecerit, aut cur alios hominum leniores et mansuetiores; alios feros indomitos et truculentos esse patiatur etc. Hos suavius tactat, illos adfligit. Haec omnia pendent ex ejus voluntate, et inexhausta providentia.

V. 5. Wer ließ den Waldesel frei, wer lös'te des Flüchtigen Bande. Die freie und flüchtige Natur des Onager wird doppelt lebendig der Einbildungskraft vorgeführt, indem der Dichter im kühnen, poetischen Bilde sie als durch eine Freilassung von Seiten Gottes entstanden darstellt. Die beiden Namen פרא und ערוד bezeichnen beide den schnellen flüchtigen Lauf, der diesem Thiere eigenthümlich ist, so daß man es fast immer nur im Fluge zu sehen bekommt. Jetzt ist dasselbe nicht mehr in Vorderasien, wohl aber auf den Hochebenen Persiens und der Tartarei zu Hause. V. 6. Dem ich die Wüste zum Hause gab. Das Bild des vorigen Verses wird in schöner Weise fortgesetzt, damals als Gott den Onager schuf und in die Freiheit entließ, gab er ihm die weite Wüste zur Behausung; vgl. Hos. 8, 9, wo der Waldesel als der Einsame (בודד לו) bezeichnet wird. — Das Salzland. Man hat hier daran erinnert, daß nach Berichten der Reisenden der Onager gern das Salz oder Natron der Wüste leckt. V. 7. Er lacht des Getöses der Stadt. Der Sinn wird näher bestimmt durch das zweite Versglied: das Lärmen des Treibers hört er nicht. Die Mühe, die das zahme Thier, insbesondere der zahme Esel, mitten in dem Gewühl und dem Gedränge der Stadt zu ertragen hat, ist jenem fremd; er kann darüber spotten als über etwas, was er bei seinem flüchtigen, wüsten Leben nie zu befürchten hat. V. 8. Was er auf den Bergen erspäht, ist seine Weide. יתור ist eine Nominalform wie יקום. Der Ausdruck ist so poetischer, als wenn man nach den alten Versionen יתור als

Futurum von תור faßt, sei es, daß man die Form als eine chaldaisirende erklärt, oder daß man יָתוּר punktirt. Ganz unpassend ist die Ableitung von der Wurzel יתר, so daß es Ueberfluß bedeutet. Aecht poetisch wendet sich der Dichter nach dem Blick auf das Gedränge der Stadt im vorhergehenden Verse gleichsam noch einmal in die Weite und in die Freiheit, die sich durch jenen Gegensatz doppelt kräftig hervorhebt. Dem Onager wird nicht, wie dem zahmen Thiere, die Krippe gefüllt, aber ein unbegränztes Gebiet ist mit allen den Gewächsen, die es hervorbringt, ihm als Eigenthum gegeben. V. 9. Wird das Einhorn dir dienen wollen? Wir verstehen mit Borchart und Rosenmüller unter רים den Oryx der Alten, haben aber Einhorn statt des uns fremd klingenden griechischen Wortes übersetzt, weil jenes, wie wir sehen werden, als Bezeichnung des Oryx eine geschichtliche Berechtigung hat. Wenn wir die Momente der betreffenden Streitfrage noch einmal etwas ausführlicher zusammenzufassen suchen, so geschieht es, weil manche Punkte derselben, durch die neuesten Forschungen mehr Licht erhalten haben. Wir nennen hier gleich zu Anfang Lichtenstein's interessante Monographie, als auf welche wir uns mehrfach berufen werden: Ueber die Antilopen des nördlichen Afrika, besonders in Beziehung auf die Kenntniß, welche die Alten davon gehabt haben. (In den Abhandlungen der Berliner Akademie der Wissenschaften vom J. 1824 S. 195—240.) Untersuchen wir zuerst die exegetische Tradition. Die LXX übersetzen רים durch μονοκέρως; Aquilas durch ῥινοκέρως; Hieron. schwankt an den verschiedenen Stellen zwischen beiden Auffassungen. Unrichtig hat man, wie noch zuletzt Hirzel, auch das Targum für die Erklärung vom Rhinoceros angeführt. Dies beruht auf der falschen lateinischen Uebersetzung in der Polyglotte. Das Targum selbst hat רימנא, welches im Talmud nichts anderes als das Einhorn bezeichnet. Darnach ist kein Zweifel, daß auch Saadja in der Uebersetzung zu Deut. 33, 17 und Kimchi im Lex. sich unter dem רים das Einhorn denken, wenn sich gleich Kimchi's Worte allenfalls auf das Rhinoceros deuten lassen. Die Erklärung vom Rhinoceros ist offenbar spätern Ursprungs und nichts andes, als eine willkührliche und verunglückte Deutung des für manche Erklärer anstößigen μονοκέρως. Was haben eben unter diesem die ältesten Uebersetzer, die LXX verstanden? Die meisten, wie noch Gesenius, nehmen an, daß jene das fabelhafte Einhorn meinten, von welchem griechische und orientalische Schriftsteller so vieles Seltsames berichten und dessen Wohnung sie meistens in den fernen Osten verlegen (vgl. Bochart Hieroz. III, 26: quid veteres et recentiores scripserint de animalibus unicornibus). Ob wirklich eine Art von Pferd (oder vielmehr pferdähnlicher Antilope) mit einem Horn mitten auf dem Kopfe in den tibetanischen Hochebenen existire, lassen wir dahingestellt. Die neueren Nachrichten darüber (Rosenmüller's Morgenland II, S. 269 ff.) sind keineswegs so sicher und genau, wie Gesenius zu meinen scheint, sondern beruhen auf unsicherer mündlicher Ueberlieferung. Es bleibt noch immer das Wahrscheinliche, daß

Antilopen (besonders die Antilope equina) mit verstümmelten Hörnern jene Nachrichten veranlaßt haben. Aber wie dem auch sein möge, so scheint es uns völlig unzweifelhaft, daß die LXX unter dem μονοκέρως nichts anderes als den Oryx verstanden haben: dieser wird nämlich auch von Aristoteles (historia anim. II, 1; de partib. anim. III, 2) und von dem auch hier ihm folgenden Plinius (XI, 46) als einhörnig bezeichnet. Nur findet sich aber derselbe merkwürdiger Weise auch auf ägyptischen Monumenten, wo er öfter als Verzierung erscheint, einhörnig abgebildet. So in einem dem innern Raume der Pyramide von Memphis angehörigen Bildniß, welches nach der description de l'Egypte (vol. V tab. 18 fig. 9. 10) auch Lichtenstein bei der erwähnten Monographie (tab. I) und in seinem Werke über die merkwürdigsten Thiere des Berlin. zool. Mus. (ebenfalls tab. I) mitgetheilt hat. Hier wird der Oryx theils an den Hörnern, theils an einem Seile, das um den Hals geworfen ist, geführt oder auch mit Stecken getrieben von Männern, die mit der Bändigung und Zähmung desselben beschäftigt zu sein scheinen. Von den 5 Thieren dieses Bildes nun haben 2 die natürlichen Doppelhörner, 3 aber haben nur ein einziges Horn, das auf mannigfache Weise gebogen ist. Möglich wäre, daß durch eine perspectivische Ungenauigkeit, da die Thiere im Profil gezeichnet sind, trotz der getrennt erscheinenden Füße nur ein Horn sichtbar gemacht wäre. Aber dies ist doch nach der von Ehrenberg (bei Lichtenstein a. a. O. S. 205) bezeugten sonstigen Genauigkeit jener bildlichen Darstellungen durchaus nicht wahrscheinlich. Mit Recht vermuthet daher Lichtenstein, daß die Thiere als jung eingefangen und dann die Hörner künstlich verbogen zu denken sind; ja man scheint denselben aus irgend einem noch nicht erklärten Grunde das eine Horn abgebrochen zu haben. Jedenfalls wird man diesen bildlichen Darstellungen gegenüber nicht zweifeln können, daß die ägyptischen Dolmetscher, welchen jene vor Augen standen, bei dem μονοκέρως an nichts anderes, als an den Gegenstand derselben gedacht haben, daß μονοκέρως eine in Aegypten gäng und gäbe gewordene Bezeichnung des Oryx war und daß aus ihr die selbst bei Aristoteles sich findende Meinung entstand, dieses Thier sei von Natur einhörnig. Auch in der jüdischen Tradition ist die Kunde von der wahren Beschaffenheit des sogenannten Einhorns nicht ganz verloren gegangen, denn im Talmud finden sich mehrere Stellen, die dasselbe deutlich dem Geschlechte der Gazellen zuweisen. Die mit רימנא wechselnden Bezeichnungen sind nämlich אוֹרְזִילָא und קָרָשׁ. Das erste ist zweifelsohne das arab. غزال (ghazâl), woraus unsere Gazelle entstanden ist, und welches die mauritanischen Araber rgazâl aussprechen (Haestii descript. Fesae et Marocc. S. 294). קרש ist aller Wahrscheinlichkeit nach Abkürzung des griech. μονοκέρως. In der Stelle Cholin 59, 2 heißt es: קרש טביא דבי עילאי Monoceros est capreolus silvae Elai. Dabei erklärt Jarchi das Wort durch das französische דיין = daim. Ferner wird Babha Bhathra fol. 16, 2

der Name der Tochter Hiob's קרן הפוך daraus abgeleitet, daß sie an Schönheit dem Horn des Einhorns geglichen habe (שדומה לקרנא דקרש), wozu der Glossator bemerkt: daß jenes Thier sich durch ganz schwarze Hörner auszeichnet (מין היה וקרניא משחרין כמו צבע). Hier scheinen dem קרש zwei Hörner beigelegt zu werden. Die Schwärze derselben paßt ganz auf den Oryx. Daß daneben die Bezeichnungen אורזילא , רימנא und קרש im Talmud auch auf ein fabelhaftes Ungeheuer übertragen werden, kann uns, da die Sagen von einem solchen im Alterthum einmal vorhanden waren, nicht Wunder nehmen. — Im Arab. wird, wie Bochart a. a. O. mit großer Gelehrsamkeit gezeigt hat, رِيم überall nur von Thieren aus dem Gazellengeschlecht gebraucht, wenn auch nicht überall von dem wilden Oryx, sondeen auch von minder gefährlichen Gattungen (Niebuhr, Beschreibung von Arabien, Vorr. S. XXXVIII). Letzteres hätte de Wette zu Ps. 22, 22 nicht als Einwand gegen die Erklärung des hebr. ראם vom Oryx anführen sollen, da der Gebrauch desselben Wortes von verschiedenen Thieren einer Gattung nichts Auffälliges hat. Nur das könnte etwas bedeuten, wenn رِيم auch von Thieren des Rindergeschlechts vorkäme. Eben dies hat daher auch Schultens zu erweisen gesucht. Wir übersetzen hier die Verse des Molecch aus dem Divan der Hudeiliten, auf welche er seine Meinung vorzugsweise stützt:

„O Maja, klagst du die entrissenen Rinder?
    Bedenk', das Schicksal läßt sich nicht erflehen!
O Maja, auch der Erde Wild, die Rehe,
    Büffel, Gazellen — und der Mensch vergehen.
O Maja, nicht entfliehen dem Tod die flücht'gen
    Weißfüß'gen auf den jasminreichen Höhen.
Auf zack'gem Felsenkamm, deß kalte Pfade
    Dem Himmel nah, die Lüfte frisch umwehen"

In der zweiten der angeführten Strophen werden 3 Thiere angeführt, von denen das letzte eben unser رِيم ist. Auf dieses geht die Schilderung in der dritten und vierten Strophe zurück. In der dritten wird es فُوخدم, weißfüßig genannt. Daraus nun, daß der Ausdruck خدم vorzugsweise von den weißen Füßen des Rindes gebraucht wird, will Schultens schließen, daß der Scholiast unrichtig الآرام für Gazellen erklärt und daß darunter vielmehr wilde Büffel zu verstehen sind. Aber die Uebertragung jenes Ausdruckes auf eine dem Rinde ähnliche Gazellengattung ist etwas so natürliches, daß es unbegreiflich ist, wie Schultens sich dadurch zu einer Umstoßung des durchgängigen Sprachgebrauchs hat für berechtigt halten können. Dazu kommt, daß seine Erklärungen durch die Erwähnung der höchsten Felsenspitze, welche zu erklimmen wohl der Antilopen, aber nicht der Büffel Sache ist, als völlig ungereimt erscheinen muß. Er behauptet zwar, noch andere Anzeichen jenes vermeintlichen Sprachgebrauchs gefunden zu haben, welche

anzuführen ihm nur zu weitläuftig erscheinen; aber wenn er das deutlichste Anzeichen mitgetheilt hat, so können die verschwiegenen vollends kein Gewicht haben. De Wette a. a. O. scheint zuzugeben, daß רים im Arab. und Aramäischen nur von Gazellenarten (besser Antilopenarten) vorkommt. Aber er meint, daß ein und dasselbe Wort in verwandten Dialekten verschiedene Thiere bezeichne, lasse sich gut daher erklären, daß die Araber die Thiere der Hirsch- und Gazellenart wilde Ochsen nennen, und daß auch das griechische βούβαλος, βούβαλις von der Gazelle gebraucht werde, wozu noch komme, daß das Antilopen-Geschlecht sich dem der Stiere sehr nähere. Letzteres ist nicht ganz richtig; nur einzelne Species des Antilopen-Geschlechts haben mit dem Rinde, andere mit dem Reh, noch andere mit dem Pferde und Esel eine auffallende Aehnlichkeit, wie man z. B. an den schönen, zahlreichen Exemplaren des hiesigen zoologischen Museums sehen kann. Eben diese Vielgestaltigkeit des Antilopen-Geschlechts brachte bei den Alten die Verwirrung in den Bezeichnungen desselben hervor, welche erst in neuester Zeit durch Pallas beseitigt ist. Daß man daher den Namen des Rindes auf die demselben ähnlichen Antilopen-Gattung anwandte, ist leicht erklärlich, und dahin gehört das von de Wette angeführte βούβαλος, βούβαλις; daß aber jemals ein Antilopen-Name auf eine Gattung des Rindes übertragen wäre, entbehrt alles Beweises. Man mußte nun etwa annehmen, daß ראם wirklich in allen semitischen Dialekten ursprünglich ein Rind bezeichnet, daß aber diese erste Bedeutung sich nur im Hebr. erhalten habe, während sie in andern Dialekten völlig verloren gegangen sei. Zu einer solchen Annahme wird sich schwerlich jemand entschließen. Zu den sprachlichen kommen eben so starke sachliche Gründe gegen die Erklärung des biblischen ראם vom wilden Ochsen. An welche Gattung des wilden Rindes soll man dabei denken? Der Büffel (welches Wort man jetzt gewöhnlich für ראם gebraucht) ist erst in der nachchristlichen Zeit, aller Wahrscheinlichkeit nach durch die Völkerwanderung nach Vorderasien nnd nach Europa gekommen (vgl. Schreber's Säugethiere V. Theil zweiter Band S. 1544, wo die Stellen aus den alten Schriftstellern angeführt sind). Außerdem ist der Büffel, was doch unsere Stelle fordern würde, durchaus nicht unzähmbar, sondern er wurde, so lange man von ihm weiß, von seiner Heimath Ostindien bis nach Ungarn und Italien als Hausthier benutzt. Selbst der 14 Fuß hohe Riesenbüffel, der Arna oder Arin der Hindu, wird von den Bergvölkern des nördlichen Indiens zum Reiten gebraucht. Schon Bootius zog es daher vor, an den Auerochsen zu denken, der früher auch in Deutschland zu Hause war, jetzt aber innerhalb Europas nur noch in dem Walde von Bialoviecza erhalten wird. Neuerdings hat man ihn auch im nördlichen Kaukasus gefunden. Bekanntlich ist seit Herberstein (im 16. Jahrhundert) ein noch nicht entschiedener Streit darüber, ob der jetzt sogenannte Auerochs (bos urus) mit Recht diesen Namen führe, oder ob er nicht vielmehr der im Niebelungenlied deutlich von dem Ur unterschiedene Wisent (im Alt-Hochdeutschen Wisunt) sei.

Wie dem nun auch sein möge, so steht jedenfalls fest, daß weder der Wisent noch der Ur in den dem Vaterlande Hiob's näheren Gegenden jemals vorgekommen ist, da er schwerlich aus demselben eher als der Löwe und Tiger durch menschliche Nachstellungen und zunehmende Bevölkerung vertrieben worden wäre und sich wenigstens irgend eine Erinnerung an denselben erhalten haben würde. Daß vollends der Name eines so ungeheuren Thieres, wie des jetzt sogenannten Auerochsen, sich später nur in der Bezeichnung einer Gazellen- oder Antilopen-Art erhalten haben sollten, ist ganz undenkbar. An ordinäre, wildgewordene Ochsen wird niemand in unseren Versen denken wollen. Dagegen ist in denselben der Oryx ganz an seiner Stelle. Schon Martial nennt ihn den saevus oryx (Epigr. XIII, 95). Besonders aber giebt Oppian in dem zweiten Buche seines Jagdgedichts (V. 445 — 488) eine anschauliche Beschreibung des furchtbaren Thieres, die man früher mit Unrecht für übertrieben gehalten hat. Wir führen die besonders charakteristischen Verse an:

Ἔστι δέ τις δρυμοῖσι παρέστιος ὀξύτερος θὴρ,
ἀγριόθυμος ὄρυξ, κρυερὸς θήρεσσι μάλιστα·
τοῦδ' ἤτοι χροιὴ μὲν ἅτ' εἰαρινοῖο γάλακτος,
μούναες ἀμφὶ πρόσωπα μελαινομένῃσι παρειαῖς.
διπλὰ δέ οἱ μετόπισθε μετάφρενα πίονα δημῷ.
ὀξεῖαι κεράων δὲ μετήοροι ἀντέλλουσιν
αἰχμαὶ πευκεδαναὶ μελανόχροον εἶδος ἔχουσαι.
καὶ χαλκοῦ θηκτοῖο, σιδήρου τε κρυεροῖο.
πέτρου τ' ὀκριόεντος ἀρειότεραι πεφύασιν,
ἰοφόροι· κενεὴν δὲ φύσιν κεράεσσι λέγουσι.
θυμὸς δ' αὖτ' ὀρύγεσσιν ὑπερφίαλος καὶ ἀπηνής·
οὔτε γὰρ εὐρίνοιο κυνὸς τρομέουσιν ὕλαγμα,
οὐ συὸς ἀγραύλοιο παρὰ σκοπέλοισι φρύαγμα·
οὐδὲ μὲν οὐ ταύρου κρατερὸν μύκημα φέβονται,
πορδαλίων δ' οὐ γῆρυν ἀμειδέα πεφρίκασιν,
οὐδ' αὐτοῦ φεύγουσι μέγα βρύχημα λέοντος,
οὐδὲ βροτῶν ἀλέγουσιν, ἀναιδείῃσι νόοιο.
πολλάκι δ' ἐν κρημνοῖσιν ἀπέφθιτο καρτερὸς ἀνὴρ
θηρητὴρ, ὀρύγεσσι δαφοινοῖς ἀντοβολήσας.
ὁππότε δ' ἀθρήσειεν ὄρυξ κρατερόφρονα θῆρα,
ἢ σῦν χαυλιόδοντ', ἢ καρχαρόδοντα λέοντα,
ἢ κρυερῶν ἄρκτων ὀλοὸν θράσος αὐτίκ' ἄρ' αἴῃ,
νευστάζων, κεφαλήν τε μέτωπά τε πάμπαν ἐρείδει
τρινάμενος, πήξας τε παρὰ χθονὶ πικρὰ βέλεμνα
ἐσσύμενον μίμνει· τὸν δ' ὤλεσε κρατὸς ἐρωῇ.

Die Beschreibung der Gestalt des Thieres in den ersten dieser Verse stimmt ganz mit der Natur überein. Was die sodann beschriebene Bezwingung der wilden Säue, der Leoparden und Löwen durch den Oryx betrifft, so wird diese durch die von Lichtenstein mitgetheilte Thatsache bestätigt, daß man in Aegypten die Gerippe eines Tigers und eines Oryx ausgrub, deren Verschlingung in einander deutlich zeigte, wie der Oryx den Tiger von unten

auf mit den Hörnern den Bauch durchrannt und beide Thiere sich dann in einander gewüthet hatten, daß sie zugleich den Tod fanden. Die letzten der angeführten Verse malen anschaulich die Art aus, in welcher der Oryx und auch andere Antilopen-Arten (vgl. Schreber a. a. O. S. 1164) den Kampf mit ihren Gegnern führen, indem sie nämlich sich ducken oder ganz in die Knie sinken und dann plötzlich von unten herauf jene mit ihren Hörnern durchbohren. Nicht ohne Wahrscheinlichkeit vermuthete Bochart, daß eben diese Angriffsweise durch das תועפת ראם (Num. 23, 22; 24, 8) ähnlich wie durch das arab. انغان الريم bezeichnet werden. Es liegt etwas Kühnes und Keckes darin, daß der Dichter gerade dies gefährliche, unbändige, die höchsten Bergspitzen erklimmende Thier an unserer Stelle mit dem zahmen Ochsen vergleicht. Diese Zusammenstellung ist aber auch nicht eine willkürliche, weil der Oryx zwar nicht in dem Maaße wie die südafrikanische Antilope taurina, aber dennoch unverkennbar genug eine Aehnlichkeit mit dem Rinde hat: der Hals ist kürzer und dicker wie bei anderen Antilopen-Arten, die Nase dick und breit, wie bei einer Kuh (Schreber a. a. O. S. 1181). Besonders merkwürdig ist in dieser Beziehung eine Stelle in der Reise des Pater Vincent Marie (im 12. Kap. in Lichtenstein's Abhandlung a. a. O. S. 211): „Ich habe in Maskarat, einer Stadt des steinigen Arabiens, eine Art wilder Ochsen gesehen von glattem, weißem Haar, wie das des Hermelins; so wohl gebaut, daß er mehr einem Hirsch als einem Ochsen glich". Die weitere genaue Beschreibung zeigt unzweifelhaft, daß der Oryx gemeint sei. Diese Aehnlichkeit, welche keineswegs, wie de Wette bei Ps. 22, 22 meint, eine bloße Namensähnlichkeit ist, reicht auch vollkommen hin, um die Zusammenstellung des Oryx mit dem Ochsen in den anderen Stellen der Schrift (Deut. 33, 17; Jes. 34, 7; Ps. 29, 6) zu erklären. — Von diesem Oryx wird nun auch treffend in unserem 9ten Verse gesagt: übernachtet es bei deiner Krippe? das weit umherschweifende Thier wird sich dazu nie verstehen. Und schon der Gedanke, den wilden Reem zu beherbergen, hat etwas Erschreckendes. V. 10. Knüpfst das Einhorn mit dem Seil du an die Furche, wörtl. bindest du es an die Furche seines Leitseiles. Ein anschaulich poetischer Ausdruck. Durch das Leitseil wird das Thier gleichsam an die gerade Furche gebunden, so daß es nicht von ihr abzuweichen vermag; daher kann dann auch die Furche selbst die des Leitseiles genannt werden. Mit Manchen das עבתו als Accus. adverb. zu nehmen, hindert schon die Wortstellung. — Oder egget es dir folgend den Thalgrund? Gekünstelter Weise hat man das אחריך aus der Gewohnheit der Aegypter erklären wollen, daß bei der Gewöhnung eines jungen Thieres jemand dem Pfluge oder der Egge voranging. Aber auch dasselbe bloß sinnbildlich zu nehmen: „egget es dir gehorchend den Thalgrund?" scheint nicht das natürliche. Der, welchem das Thier beim Eggen und Pflügen folgt, ist vielmehr derjenige, welcher vorn neben dem Thier hergeht und

dasselbe an dem Zaume seines Gebisses leitet. V. 12. Daß deine Saat es dir einbringe. ישׁוב steht transit. wie 42, 10; Ps. 85, 5; daher die Aenderung des Q'ri unnöthig ist. — Und deine Tenne sammle. גרנך = מלא גרנך. Gezwungen und weniger poetisch ist die Erklärung: „daß er auf deine Tenne sie (die Saat) sammle", wobei גרנך als Accus. local. gefaßt wird.

Dritte Strophe V. 13—18. Der Strauß.

Die 6 ist rhythmisch in 3. 3 getheilt.

V. 13. Des Straußen Flügel jauchzt empor. רננים ist aller Wahrscheinlichkeit nach wie das arab. زمار Bezeichnung des Straußenweibchens. Die Benennung erklärt sich aus dem Klaggeschrei des Vogels (vgl. 30, 29). נעלסה wie das homerische ἀγάλλεσθαι πτερύγεσσιν (Ilias 2, 462). Der Ausdruck ist gerade beim Strauße sehr bezeichnend, da die Flügel ihn nicht hoch in die Luft erheben, aber seinem Laufe größere Geschwindigkeit und den Eindruck fröhlicher Kraft verleihen. — Ist fromm der Fittich und die Feder? אברה und נצה ist poetische Bezeichnung des Vogels selbst; also soviel als das prosaische: ist es ein frommer Vogel? Darin liegt eine Vergleichung mit dem Storche als der חסידה, der pia avis schlechthin, mit welchem der Strauß in Gestalt und Farbe des Gefieders einige Aehnlichkeit hat. Manche nehmen weniger einfach und weniger poetisch geradezu חסידה = Storch und אברה חסידה für אברת חסידה nach dem einer Wortzusammensetzung ähnlichen Gebrauch des Stat. absol. pro Stat. constr. V. 14. Nein er läßt der Erde seine Eier und läßt über'm Staube sie glühen. כי nimmt nach der verneinenden Frage des vorhergehenden Verses adversative Bedeutung an. Die Härte des Straußes gegen seine Jungen ist sprichwörtlich (Klagel. 4, 3). Allerdings lassen manche zum Theil auch schon von den Arabern bemerkte Züge eine Zärtlichkeit der Straußen gegen die Jungen erkennen. So erzählt Lichtenstein in seiner südafrikanischen Reise (Th. II S. 41 ff.), daß die zusammenwohnenden Hennen bei Tage abwechselnd ihre zusammengelegten Eier bebrüten, des Nachts aber das Männchen dies allein thue, um die Angriffe des Jakals und der wilden Katze abzuwehren, welche den Eiern gierig nachstellen; man habe häufig solche kleinere Raubthiere neben den Nestern erschlagen gefunden, ein Beweis, daß die Strauße sich nicht nur mit ihnen in einen Kampf einlassen, sondern sie auch zu besiegen wissen. Aber derselbe Reisende, der in der Kap-Kolonie besonders viele Beobachtungen über den Strauß anzustellen Gelegenheit hatte, berichtet auch anderes, was eben so wohl als Grausamkeit gegen die Jungen ausgelegt werden kann. Wenn nämlich das in den bloßen aufgelockerten Boden gescharrte Nest gefüllt ist, so legen die zusammenwohnenden Hennen ihre Eier unordentlich um das Nest herum und diese lassen sie dann theils jenen Raubthieren zur Beute

werden, theils gebrauchen sie sie später als Nahrung für die ausgekrochenen Jungen; die Alten zertreten selbst eines dieser Eier nach dem andern und bringen jene durch dies nahrhafte Futter bald so weit, daß sie sich selbst ihre Nahrung suchen können. Am Tage verlassen sie öfter das Nest und überlassen der Sonne das Geschäft des Brütens. Sobald sie bemerken, daß ihr Nest entdeckt ist und daß ein Mensch oder ein Raubthier dabei gewesen, die Lage der Eier verändert, oder wohl gar davon mit genommen hat, zerstören sie es augenblicklich selbst, zertreten alle Eier und legen an einem andern Orte ihr Nest an. Wenn daher die Kolonisten ein Nest finden, pflegen sie sich mit einem oder ein Paar der umherliegenden noch nicht bebrüteten Eier zu begnügen, scharren mit einem Strauch sorgfältig die Spuren ihrer Füße wieder zu und können auf die Art ein solches Nest zu einer wahren Vorrathskammer eines sehr angenehmen Nahrungsmittels machen, aus welcher alle 2—3 Tage soviel geholt werden kann, als die Haushaltung davon bedarf. — Uebrigens scheinen nicht überall mehrere Straußhennen zusammenzuwohnen und zu brüten. Daß aber um ein Straußenest herum oft zahlreiche Eier zerstreut liegen, haben auch die älteren arabischen Schriftsteller bemerkt, welche schon Bochart im Hieroz. anführt (vgl. Schultens S. 1120 ff.). Auch entging jenen nicht, daß sie, was auch Lichtenstein beobachtete, bei Tage öfter ihre Eier verlassen und daß diese dann inzwischen den Raubthieren zur Beute werden; ja sie fügen hinzu, daß die Hennen ihre Nester oft nicht wiederfinden können und daß man daher nicht selten ganz verlassene Strauß-Nester antreffe. Nimmt man dies alles zusammen, so muß man diejenige Anschauung als gerechtfertigt anerkennen, welche den Strauß als einen Gegensatz gegen die pia avis auffaßte. Unserem Dichter scheinen aber noch jene Züge, die eine gewisse Anhänglichkeit des Straußes an seine Jungen andeuten, nicht unbekannt gewesen zu sein, da er die thatsächliche Lieblosigkeit desselben in V. 17 besonders von seiner Dummheit ableitet. Zu der wahren Pietas gegen die Jungen gehört ja soviel Einsicht, um nicht auch wider Willen dieselben grausam zu behandeln. — Uebrigens geht die zweite Hälfte unseres Verses unzweifelhaft eben auf jenes zeitweilige Verlassen des Nestes, während dessen die Sonne die Eier weiter brütet. Viele wollten hier die bei den Alten verbreitete Meinung wiederfinden, daß der Strauß gar nicht selber brüte, sondern seine Eier in den heißen Sand einscharre und sie darin ausbrüten lasse. Noch Oken in seiner Naturgeschichte (VII, S. 655) hält dies für nicht ungegründet, insofern wirklich die Strauße nur nördlich und südlich von den Wendekreisen selber brüten, in der Nähe des Aequators aber wirklich dies Geschäft ganz der Sonnengluth überlassen sollen. Auf welche Beobachtungen er dies gründet, wissen wir nicht. So viel aber steht fest, daß in den Gegenden, die dem Dichter des Hiob bekannt waren, die Strauße selber brüten. Dies ist auch nicht erst, wie Hirzel meint, durch die neuere, vollkommenere Naturbetrachtung an den Tag gekommen, sondern schon Aelian (XIV, 6) und die älteren arabischen Schrift-

steller (s. die Stellen bei Bochart und Schultens) hatten Kunde davon. Und wie sollte auch den Söhnen der Wüste eine solche Thatsache in ihrer nächsten Nähe entgangen sein? Daß auch der überall eine genaue Anschauung der ihm nahen Natur zeigende Dichter des Hiob nicht jener erwähnten, im Alterthum verbreiteten Meinung folge, zeigt schon der Gebrauch des על nicht des ב am Schluß unseres Verses. V. 15. Und vergißt, daß ein Fuß sie zermalmt, ein wildes Thier sie zerstampft. Die starken Ausdrücke des Zermalmens und Zerstampfens sind, wie Schultens bemerkt, der Größe der Straußeneier ganz angemessen. Wir erhalten durch den Vers ein Bild von den die Wüste mit flüchtigem und mächtigem Fuß durchstreifenden großen Raubthieren. Bei dem ersten Versgliede an den Fuß des Menschen zu denken, ist unnatürlich. V. 16. Hart hält er seine Jungen wie Fremde. Auffällig ist hier die Form des הִקְשִׁיחַ. Der Gebrauch des Masc. als der allgemeinern Form ist hier neben dem Suff. fem. in בניה nicht wahrscheinlich, daher schon Schultens הקשיח als beschreibenden Infinitiv mit Chirek statt Pathach in der ersten Sylbe faßte, Neuere aber, weil jene Form sich durch keine Analogien stützen läßt, mit Recht הַקְשִׁיחַ zu lesen vorzogen. בנים kann geradezu für die Eier stehen, ähnlich wie die Peschito Luc. 11, 12 ᾠόν durch ܒܝܥܬܐ übersetzt. Das ל in ללא לה hat die Bedeutung „secundum, gemäß“, also: „gemäß den nicht ihren“ d. h. als wären sie nicht die ihren, sondern fremde. — War umsonst seine Mühe — nicht schreckt's ihn, wörtl. übersetzt man am leichtesten: über das Vergebliche ihrer Mühe ist sie ohne Furcht; denn schon wegen des parallelen ללא לה ist es annehmlicher, sich den zweiten Halbvers durch das לריק יגיעה als bloße Nebenbestimmung abrunden zu lassen. Möglich ist es sonst auch, letzteres einerseits und בלי פחד andererseits als selbstständigen kleinen Satz zu fassen: „umsonst ist ihre Mühe — sie ist ohne Furcht“. יגיעה ist natürlich die Mühe des Eierlegens, welche der Strauß gering anzuschlagen scheint, indem er wenigstens einen großen Theil seiner Eier auf die beim vorhergehenden Verse geschilderte Weise vernachlässigt. V. 17. Denn Gott ließ der Weisheit ihn vergessen. Die Dummheit des Straußes ist auch bei den Arabern sprichwörtlich. Auch dieser Naturauffassung kann man gewisse Züge entgegensetzen, welche die Klugheit des Straußes zu beweisen scheinen. So nennt ihn Lichtenstein (a. a. O.) geradezu einen klugen Vogel, weil er sich bei der Schärfe seiner Sinne im Freien nicht beikommen läßt, weshalb auch die Quaggas instinktmäßig den Straußenzügen sich anschließen, und weil er den Ort seines Nestes dadurch, daß er nie in gerader Linie auf dasselbe zueilt, zu verheimlichen sucht. Aber wir glauben doch, daß nach dem Totaleindruck jene Auffassung der Hebräer und Araber ihr größeres Recht hat, ohne zu ihrer Begründung der bekannten Fabeln zu bedürfen. — Und theilte ihm von Einsicht nichts zu. Das ב in בבינה steht partitivisch wie das hellenistische ἐν, vgl.

Apost. Gesch. 8, 21: Οὐκ ἔστι σοι μερὶς, οὐδὲ κλῆρος ἐν τῷ λόγῳ τούτῳ. So übersetzen auch hier die LXX: οὐκ ἐπεμέρισεν αὐτῇ ἐν τῇ συνέσει. V. 18. Jetzt peitscht er sich in die Höhe, spottet des Rosses und des Reuters. כעת nehmen schon viele der älteren Ausleger für כעת אשר, angeblich = ἐπειδή also: wenn er sich in die Höhe peitscht, so spottet er u. s. w. Aber weder כעת noch כעת אשר kommen in dem angenommenen Sinne vor. Auch Num. 23, 23 ist כעת = hoc tempore. Auch giebt diese gewöhnliche Bedeutung an unserer Stelle einen viel schönern und poetischeren Sinn, indem dadurch der Schluß dieser Schilderung zu ihrem Anfange zurückkehrt. Vers 13 nämlich war der Strauß, wie er mit den Flügeln sich zum Laufe antreibt, dem geistigen Auge vorgeführt; daran hatten sich verschiedene Betrachtungen über die seltsame Natur des Straußes geknüpft, nach deren Beendigung jenes anfängliche Bild sehr passend mit verstärkten Zügen wiederholt wird. תמריא hat Schultens zuerst richtig erklärt: stringit sese et ad cursum incitat. Es ist ein malerischer Ausdruck für den mächtigen Flügelschlag, mit welchem der Strauß beständig sich selbst zu immer heftigerm Lauf anzutreiben und ohne zu einem eigentlichen Fluge zu gelangen, sich doch beständig vom Boden auf und in die Höhe zu peitschen scheint. Das Roß wird genannt, weil man seit den ältesten Zeiten den Strauß reitend jagte, wobei es aber kaum dem flüchtigsten Reiter gelingt, ihn zu erreichen. Der Strauß, indem er Roß und Reiter hoch überragt, scheint gleichsam spottend auf sie herabzusehen.

Vierte Strophe V. 19—25. Das Roß.

Schema der Glieder: 2. 2. 3.

a) Die Stärke, das muthige Schnauben und Wiehern des Rosses, V. 19. 20, b) sein ungeduldiges Drängen nach dem Kampf, V. 21. 22, c) der schnelle Flug des Rosses, auf welchem die Waffen klirren, die Unaufhaltsamkeit desselben, wenn es die Posaune hört und den begonnenen Kampf von Ferne wittert, V. 23—25.

Mit Recht hat man bei dieser Schilderung des Schlachtrosses, die unter den zahlreichen ähnlichen die poetisch herrlichste ist, daran erinnert, daß dem Hebräer die Vorstellung von dem Rosse um so edler erscheinen mußte, weil er das Pferd nicht als Zugthier, sondern nur als Schlachtroß kannte.

V. 19. Schmückst den Hals ihm mit der Donnerstimme? Diese dem רעם in V. 25 entsprechende Deutung des רעמה von dem mächtigen weithin tönenden Wiehern ist wie die älteste, so auch die natürlichste. Sie wird durch den gleich näher zu zeigenden genauen Parallelismus des folgenden Verses bestätigt. Wird dort das muthige Schnauben erwähnt, so wird man von vorn herein erwarten, daß auch das Gewieher des Rosses nicht ganz übergangen werde. Eine sehr verbreitete Erklärung ist die von der Mähne, welche Bedeutung man früher von der chaldäischen רעם = ראם = רום Hochsein, ableitet, jetzt aber gewöhnlich durch die Grundbedeutung des רעם = רעד zittern zu begründen sucht, wornach das Zittern soviel

als die zitternde Mähne heißen soll. Aber beides ist sprachlich nicht leicht und mit Recht hat schon Schultens dagegen eingewandt, daß der Schmuck der Mähne nicht in die Schilderung der Stärke und des Muthes des Rosses paßt. Er selbst hat sehr scharfsinnig רעמה von dem muthigen, ungeduldigen Gezitter des Halses verstanden, welches die Araber durch das Wort دوسر bezeichnen. Aber auch vor dieser Erklärung verdient die erste aus dem schon angegebenen Grunde den Vorzug. V. 20. Läßt du's hüpfen wie Heuschrecken. Diese werden bekanntlich sowohl wegen ihrer Gestalt, als wegen ihres Springens von Hebräern und Arabern vielfach mit Pferden verglichen (vgl. Joel 2, 4 ff.); hier umgekehrt das Pferd mit der Heuschrecke, wodurch die Leichtigkeit und Kraft der Bewegung passend veranschaulicht wird. So entspricht dieses erste Glied unseres Verses vollkommen dem ersten Gliede des vorhergehenden. — Mit furchtbar prächtigem Schnauben, wörtl. die Pracht seines Schnaubens ist Schrecken. Nimmt man dies als Zustandssatz mit ausgelassenem ו, so rundet sich der Vers am besten ab. Darnach haben wir frei übersetzt. V. 21. Es scharrt im Thale, nämlich vor Ungeduld, indem es nach dem Beginn des Kampfes verlangt. Der plötzlich eintretende Plural in יחפרו führt uns eine ganze Schaar muthiger Rosse vor Augen, welche auf den Kampf warten. Im Deutschen würde die Nachbildung zu hart sein. Ewald hat die Auffassung Jarchi's erneuert, welcher das Wort von den vor der Schlacht im Thale umherspähenden Reitern verstand. [Durch ein sonderbares Mißverständniß mißt Welte dem Jarchi, wegen seiner gedrängten Worte יחפרו בעמק כמו ויחפרו לנו, die ungereimte Meinung bei, als sei hier von den Kundschaftern eines feindlichen Landes die Rede, während er bloß um die Bedeutung des חפר zu belegen die Parallelstelle Deut. 1, 22 ויחפרו לנו anführt.] Aber dies wäre ein die Schilderung störend unterbrechender Zug. Auch wird, wenn vom Rosse die Rede ist, niemand bei חפר an etwas anderes denken als an das ungeduldige Aufwühlen der Erde; so wie im arab. حافر = חופר geradezu für sich den Pferdehuf bedeutet. — Und freut sich der Kraft. Diese Freude drückt sich eben in dem ungeduldigen Scharren aus. Das Suffix kann bei כח im Hebräischen ebensowohl fehlen, als im Deutschen; weshalb hierin kein Grund für die andere weniger natürliche und kräftige Auffassung zu suchen ist: „es ist fröhlich in Kraft". V. 22. Es lacht der Furcht und erschrickt nicht u. s. w. Auch bei diesem Verse bemerken wir eine genaue Correspondenz beider Glieder mit denen des vorhergehenden Verses. Ganz so wie sich der 20ste zum 19ten verhielt. V. 23. Auf ihm klirrt der Köcher u. s. w. Dies ist eine poetische Ausmalung des unter dem Geklirr der Waffenrüstung des Reiters rasch sich vorwärts bewegenden Rosses. Mit Unrecht vermißt hier Schultens bei der gewöhnlichen Erklärung die Beziehung auf den Muth des Pferdes, welchem ja die über ihm klirrende Rüstung nicht schaden könne und meint daher

אשפה metonymisch für die das Roß umschwirrenden feindlichen Pfeile, חנית und כידון für die gegen dasselbe gezückten Waffen nehmen zu müssen; wogegen sich die Worte sträuben. V. 24. Mit Zittern und Zorn streift's die Erde. רעש steht wie das Verb in V. 20 von dem Aufspringen des Pferdes. רגז ist neue Bezeichnung der zornigen Ungeduld. Die Paronomasie haben wir im Deutschen wiederzugeben gesucht. Weniger wahrscheinlich verstehen Andere die Worte vom Dröhnen der Erde oder vom Schlachtlärmen überhaupt. יגמא ארץ eig. es schlürft die Erde d. h. es wirft sie im schnellsten Laufe beständig hinter sich, so daß es sie gleichsam abzukosten scheint. Dieser Sinn kann nach dem genau entsprechenden arabischen Sprachgebrauch (التهم الفرس الارض, deglutivit equus terram, wovon فرس لهم equus haustor Bezeichnung eines schnellen Rosses) nicht zweifelhaft sein. Für das Scharren des Bodens wäre das Bild des Schlürfens ganz unpassend, und überdies hätten wir dann eine bloße Wiederholung des schon im 21. Verse Gesagten. — Kaum glaubt es, daß jetzt die Posaune tönt, d. h. es traut sich selbst vor Freude nicht. Aben Esra: כל כך ישמח ללכת אל מקום המלחמה שלא יאמין כי קול השופר הוא אמת, „es freut sich so sehr nach dem Kampfplatz zu gehen, daß es nicht glauben will, der Schall der Posaune sei Wahrheit". Aehnlich Jarchi. In derselben Weise war das לא האמין 9, 16 und 29, 24 gebraucht. Andre: Es hält nicht Stand, d. h. es will sich nicht länger halten lassen, wenn die Posaune tönt. Aber diese Erklärung das האמין hat keine Parallele für sich und paßt weniger leicht in den Zusammenhang. Nachdem in der ersten Vershälfte das schon im vollen Lauf begriffene Roß geschildert ist, will sich in der zweiten nicht recht der Rückblick darauf schicken, wie es sich, als endlich das Kampfsignal erschallte, nicht länger zurückhalten ließ. Dagegen ist es ein schönes Bild, wie das Roß, indem es schon im gestreckten Laufe dahineilt, doch vor Freude noch nicht recht glauben will, daß es zum Kampfe geht, obgleich jeder Posaunenschall ihm dies auf's neue anzeigt. Diesen Zusammenhang hat auch Aben Esra in den oben angeführten Worten angedeutet. V. 25. Bei jedem Posaunenschall ruft es: Hui! Herrliche Fortsetzung des begonnenen Bildes. Jeder neue Posaunenschall bestärkt das vor Freude noch zweifelnde Roß in seiner Kampfeshoffnung, daher es auch einem jeden auf's neue freudig zujauchzt. — Und von ferne wittert es den Kampf, der in der Ferne schon begonnen hat. — Den Donnerruf der Führer und das Geschrei. Wir glauben bei diesen Worten den muthigen Ruf der Krieger, das Geschrei der Verwundeten und das mitten durch all das Getöse der Schlacht hindurch ertönende mächtige Commandowort der Führer zu vernehmen. Mit dem Bilde des nach jenen Scenen begierig hinstürzenden Rosses schließt der Dichter in prächtiger Weise diese Schilderung.

Fünfte Strophe V. 26—30 der Weih und der Adler.

Schema der Glieder: 2. 3.

Das erste führt die Raubvögel in ihrem Fluge vor, den Habicht nach Süden ziehend, den Adler hoch emporsteigend und da droben sein Nest bauend. Das zweite schildert den Adler auf seinem Horst, wie er von da mit seinen Jungen auf die Beute sich herabstürzt.

Köster hat die Hypothese aufgestellt, diese Verse seien vor unsere dritte Strophe (also zwischen V. 12 und 13) zu setzen. So hätten die drei letzten Strophen das regelmäßige Schema 5. 6. 7. An die Beschreibung der beiden bekannteren Raubvögel würde die des selteneren Straußes geknüpft und die prächtige Schilderung des Rosses machte den Beschluß. — Aber zu dieser Versetzung liegt doch kein triftiger Grund vor. Die freiere Nebeneinanderstellung ungefähr gleicher Strophen findet sich öfter. Ganz entsprechend ist z. B. das Schema in K. 3: 8. 9. 7. Die Schilderung des Straußes schloß sich passend an die vorhergehende andrer Thiere der Wildniß an. Daß der Blick von der Steppe auf das Schlachtfeld und von diesem in die Höhe der Luft gerichtet wird, ist dem gerade im schnellen Wechsel bestehenden Charakter dieser Schilderungen ganz gemäß. Wie unser Abschnitt mit dem Könige des Wildes begann, so schließt er mit dem des Gevögels.

V. 26. *Seine Fittige nach Süden breitet.* Der Süden wird erwähnt, weil dorthin die meisten Habichte als Zugvögel zu bestimmter Zeit sich wenden. Auf die darin liegende Zweck= und Gesetzmäßigkeit geht auch das מבינתך im ersten Versgliede. V. 27. *Hebt auf dein Gebot* u. s. w. Das אם knüpft eigentlich den Vers in Form der Doppelfrage an den vorhergehenden. Von dem על פיך ist das כי im zweiten Versgliede abhängig: ist's nach deinem Worte, daß er sein Nest hoch baut. V. 29. *Von ferne.* למרחוק vgl. 36, 3. Die Scharfsichtigkeit der Adler ist bekannt. V. 30. *Seine Jungen schlürfen Blut.* יעלעו, aller Wahrscheinlichkeit nach chaldaisirende Form für יעלעלו, von עלל = علّ trinken (vgl. גלגתא für גלגלתא). — *Wo's Erschlagene giebt da ist er.* Vgl. Matth. 24, 28. Mit Unrecht hat man aus diesen Stellen folgern wollen, daß die Bezeichnungen נשר und ἀετός Thiere des Geiergeschlechts mit einschlossen, weil der Adler kein Aas anrühre. Aber dies gilt nur in Beziehung auf verweste Leichen; daß der Adler nur das Fleisch der von ihm selbst getödteten Thiere oder Menschen fresse, ist eine Fabel, welche viele Neuere den Alten nachgesprochen haben, vgl. des gewissenhaften schwedischen Naturforschers Forskel Bemerkungen auf seiner Reise in Arabien, in Michaelis orient. Bibl. IX S. 37.

Schlußvers K. 40 V. 1. 2.

V. 1. Der die Absicht der ganzen vorhergehenden Rede bezeichnende Schlußvers wird durch das ויען יהוה u. s. w. eingeleitet, weil er in der

That als ein selbstständiges Wort für sich dasteht, ohne unmittelbaren Anschluß an das zunächst Vorhergehende. V. 2. Will mit dem Allmächtigen hadern der Tadler? Der Infinitiv רוב steht für das Verb. finit. יסור ist Substant. nach der Form גבור. Andere nahmen es als Abstraktum = παιδεία, was aber ohne Analogie und auch weniger passend ist.

Erste Antwort Hiob's.

Kap. 40 V. 3 – 6.

V. 4. Ich bin zu gering. In dem einen Wort קלותי ist das tiefste Gefühl der Beugung vor Gott ausgesprochen, als Antwort auf die für Hiob beschämenden Worte יסור und מוכיח, welche Jehova gebraucht hatte. — Was soll ich dir antworten? Dies geht zunächst auf das יעננה in V. 2 zurück. V. 5. Eines sprach ich — und antworte nicht mehr, nämlich auf das, was Gott gesagt hat. — Und ein Anderes. אחת und ושתים hängen eng zusammen und stehen nach hebräischem Sprachgebrauch, welcher zwei aufeinanderfolgende Zahlen setzt, um eine unbestimmte Anzahl zu bezeichnen. Nach der Freiheit der poetischen Gliederung sind sie durch das ולא אענה von einander getrennt.

Dritter Abschnitt der Reden Jehova's.

Kap. 40 V. 7 — Kap. 41 V. 26.

Schema der Strophen: 18. 11. 10. 14. — Eine größere Gleichförmigkeit erhalten die Strophen dieser Rede durch ihre Untertheilung in Glieder, deren Schema wir zur Uebersicht beifügen: 3. 5. 5. 5. — 2. 3. 3. 3. — 3. 3. 4. — 4. 4. 5.

1. Str. K. 40 V. 7—24. Hiob wird aufgefordert, wenn er Gott meistern wolle, seine eigene richterliche Macht durch die Beugung alles Stolzen und Uebermüthigen in der Welt zu erweisen; er sei aber nicht einmal im Stande, den Behemoth zu bezwingen
2. Str. V. 25 — K. 41 V. 3. Ebensowenig vermöge er es mit dem Lewiathan aufzunehmen, geschweige mit Gott selbst.
3. Str V. 4—13. Schilderung der mit der Furchtbarkeit des Lewiathan verbundenen Schönheit desselben.
4. Str. 14—26. Schilderung der Unbezwinglichkeit desselben und seiner unbeschränkten Herrschaft in seinem Reiche.

Es ist leicht ersichtlich, wie die erste und die zweite, die dritte und die vierte Strophe sich eng aneinander schließen. In dem ersten Strophenpaare ist der Gedanke, daß Hiob, der gegen Gott zu kämpfen gewagt habe, es nicht einmal mit zwei gewaltigen Kreaturen desselben aufnehmen könne, in gewisser Weise bereits abgeschlossen. Dieser Gedanke wird aber nicht ge-

schwächt, sondern verstärkt dadurch, daß das Letzte jener beiden Ungeheuer noch ausführlicher beschrieben und recht im Gegensatz gegen die ironische Aufforderung an Hiob im Anfang der Rede, er möge, wenn er könne, mit richterlicher Hoheit sich rüsten, als unbezwinglich und als König in seinem Reiche dargestellt wird. Demnach ist die Absicht der Schilderung jener beiden Ungeheuer eine doppelte. Einmal wird dadurch die schöpferische Herrlichkeit Gottes, auf welche es, wie wir sahen, in allen diesen Reden Jehova's vorzugsweise ankommt, dadurch in ihrer höchsten unbegreiflichsten Fülle dargestellt, andererseits wird die Vermessenheit Hiob's, welcher es mit Gott selbst aufnehmen zu wollen schien, durch die Aufdeckung seiner Ohnmacht selbst jenen Kreaturen gegenüber auf's empfindlichste gestraft. Das erste Moment hat Mercerus, das zweite Schultens hervorgehoben; beides hängt aber auf's Engste zusammen. Die unbegründeten Bedenken, welche Ewald von seiner einseitigen Auffassung des Grundgedankens aus gegen die Aechtheit dieser beiden Kapitel hegt, wurden schon oben in der allgemeinen Einleitung hinlänglich besprochen.

Erste Strophe V. 7—24.

Schema der Glieder: 3. 5. 5. 5.

a) Hiob wird noch einmal aufgefordert, sich zum Streite gegen Gott zu rüsten; ob er wirklich Gottes Gerechtigkeit zu bekämpfen und selber die Welt zu regieren im Stande sei, V. 7—9. b) So möge er denn sich mit seiner Hoheit waffnen und alles Hohe in der Welt beugen, dann wolle Gott selbst ihn loben, V. 10—14. c) Aber er möge nur einmal um seiner Ohnmacht inne zu werden, den Behemoth ansehen, diesen Erstling unter den Werken Gottes, V. 15—19. d) Er erscheine als ein unschädliches Thier, so möge denn Hiob einmal versuchen, ihn mit offener Gewalt zu fangen, V. 20—24.

V. 7. Ganz übereinstimmend mit 38, 3. Gott scheint auf die vorhergegangene Antwort Hiob's gar nicht zu achten, sondern beginnt ganz in der frühern Weise offenbar, weil Hiob zwar vor der göttlichen Herrlichkeit seiner ganzen Schwäche inne geworden, aber dennoch seine frühere Schuld nicht hinlänglich erkannt und bekannt hat. V. 8. Willst mein Gericht du vernichten. Das hinzufügende אף hat in der Frage etwa den Sinn wie unser „wirklich“: willst du wirklich u. s. w. V. 10. Schmück' dich denn mit Stolz und Hoheit u. s. w. Das Schmücken und Ankleiden ist hier Bild für den Gebrauch einer Sache, der jedem vor Augen tritt; also der Sinn: besitzest du wirklich göttliche Macht und Majestät, so offenbare dieselben durch die That. V. 11. Es wird nun eine einzelne Art solcher Offenbarung göttlicher Herrlichkeit angegeben. — Geuß aus deines Zornes Fluthen. עברות könnte bloß die einzelnen Aeußerungen der עברה, des Grimmes bezeichnen; aber da das הפיץ auf das Ausgießen einer Fluth hinweis't, so soll auch in dem עברות nach der Bedeutung der Wurzel עבר = überschwellen eine Anspielung auf überschwellendes Gewässer

liegen. V. 12. Sieh alles Hohe an und beuge es. Mit großem Nachdruck wird das ראה כל גאה aus dem vorhergehenden Verse wiederholt. Durch einen richtenden Blick die Frevler niederzuschmettern ist nicht der Menschen, sondern Gottes Sache. V. 13. Begrabe sie im Staube allzumal, wörtl. verbirg sie. Die Vorstellung der einzelnen Gruft, der ganzen Unterwelt und des Kerkers fließen hier in einander. — Fessele ihr Gesicht im Grabe, wörtl. im Verborgenen, was mit Zurückbeziehung auf das טמנם im ersten Versgliede die ganze Unterwelt bedeutet. Auffällig ist der Ausdruck: fessele ihr Gesicht. Dies ist so zu erklären, daß der Dichter eigentlich sagen will: „fessele sie selbst, fessele sie ganz und gar“, daß aber das Angesicht als das in jenem „Verborgenen“ (טמון) mit Finsterniß bedeckte, vorzugsweise hervorgehoben wird. V. 14. Daß deine Rechte dir half. Dies ist der gewöhnliche Ausdruck dafür, daß jemand aus eigner Macht ohne fremden Beistand etwas ausrichtet (vgl. Ps. 44, 5; Jes. 59, 18; 33, 5). V. 15. Siehe dort den Behemoth, den ich wie dich gemacht. Die letzten Worte deuten gleich auf die Absicht der folgenden Schilderung hin, den Hiob als nicht einmal einer Kreatur Gottes gewachsen darzustellen. — Gras frißt er wie ein Rind. Eine besonders in die Augen fallende und daher mit Recht gleich hervorgehobene Eigenthümlichkeit des Nilpferdes, die es auch von dem Krokodil unterscheidet. V. 16. Siehe doch die Kraft in seinen Lenden u. s. w. Es wird nun auf das übergegangen, worauf es dem Dichter vorzugsweise ankömmt, nämlich auf die unbezwingliche Kraft des Thieres. Rosenmüller in der biblischen Naturgeschichte führt an, daß nach den Berichten afrikanischer Reisenden das Flußpferd ganze Kähne umwerfe. Ich kann diesen Zeugnissen das des Herrn Dr. Peters, des afrikanischen Reisenden, hinzufügen. Es werden die Lenden und der Bauch genannt, weil diese sogleich das Bild des ungeheuren Umfanges des Thieres und der mächtigen, säulenartigen Füße, wodurch das ganze ein wunderliches fast viereckiges Ansehen bekommt, uns vor die Seele rufen. V. 17. Er biegt seinen Schwanz wie einen Cederast. Die Glätte und Härte des Schwanzes fiel auch dem Abdallatif auf. Er sagt, daß derselbe aussehe wie ein einziger nackter Knochen; seine Länge sei die einer starken halben Elle. Zu dem יחפוץ vergleicht Bochart das arab. حفص العون und bemerkt dazu: caudam retorquent sues: talisque cauda tortilis et Hippopotamo tribuitur ab auctoribus; cum Cedro confertur, ratione glabritiei, rotunditatis, spissitudinis et firmitatis. Offenbar führt der Dichter auch hier eine ihm bei eigner Anschauung entgegengetretene Eigenthümlichkeit des Thieres an. Das ארז bedeutet die Ceder, nicht den Cederzweig, aber das כארז, einer Zeder gemäß, deutet die Vergleichung nur ganz im Allgemeinen an, so daß man, wie es die Natur der Sache erfordert, sogleich an einen einzelnen Theil der Zeder denken muß. — Seiner Beine Sehnen sind dicht verflochten. פחד ist aller Wahrscheinlichkeit nach das arab.

فخذ, der Schenkel. Es wird wie häufig ein Zug des vorhergehenden Verses, mit welchem der unsre ein Verspaar bildet, noch genauer bestimmt. Jene Stärke des Untergestelles des Thieres beruht auf der Dichtigkeit der Bänder oder Sehnen, aus denen die ungeheuren Schenkel des Thieres gleichsam zusammengeflochten sind. Andere erklären weniger wahrscheinlich פחדים nach dem Vorgange der Vulgata = pudenda. V. 18. Seine Knochen sind eherne Röhren. Von dem, was dem Auge zunächst entgegentritt, wird auf die Stärke des inneren Baues des Gerippes übergegangen. Die Knochen des Flußpferdes sind verhältnißmäßig dünn, wie es die Bestimmung des Thieres zum Schwimmen erfordert, aber von großer Festigkeit; bei dem massenhaften Eindrucke desselben muß man an die Festigkeit des Knochenfachwerks, welches den ganzen Koloß zusammenhält, sogleich denken. V. 19. Er ist der Erstling der Werke Gottes. Es ist als ob die ganze erste schöpferische Macht, welche sich in der neu entstandenen Natur ausprägte, zur Hervorbringung jenes gewaltigen Geschöpfes aufgeboten wäre. — Der ihn schuf reichte ihm sein Schwert. Unter diesem sind die, wie bei den Nagethieren, übereinanderstehenden Schneidezähne des Flußpferdes gemeint, welche nach Peters im afrikanischen Handel bis zu der Schwere von 15 Pfund und, nach Ruppel, bis zu der Länge von 26 französ. Zoll vorkommen. Mehrere griechische Dichter, z. B. Nicander in seinen Theriacis, nennen einen solchen Zahn ἅρπη = δρέπανον, die Sense, weil er damit die Saaten massenweise abweidet. Sonderbarer Weise versteht Ewald unter dem Schwerte den ganzen Rachen des Thieres, für welche Ausdrucksweise schwerlich irgend eine Analogie beizubringen sein möchte. Der furchtbare Zahn wird hier in Beziehung auf den auch von Nicander angedeuteten Gebrauch desselben erwähnt: Gott hat ihn dem Thiere gegeben, um sich damit die reichliche aber friedliche Nahrung zu verschaffen, deren es bedarf. So kehrt der Schluß dieses Strophengliedes zu dem Gedanken, von welchem in V. 15 das ganze Glied ausgegangen war, zurück. Daran schließt sich dann auch das Folgende an. V. 20. Denn ihr Gewächs bringen ihm die Berge. Auch dies ist wieder ein charakteristischer Zug. Das massive, ungeschlachte Thier vermag nämlich nichtsdestoweniger, steile Hügel von wenigstens 80 Fuß zu erklimmen, um sich oben die in der Tiefe mangelnde Nahrung zu suchen. Herr Lichtenstein, dem ich diese Notiz verdanke, erzählt nach seinen Wahrnehmungen in Afrika, daß das Flußpferd in solchem Falle sich in schräger Richtung einen Weg in die Höhe bahnt, auf dem es dann nachher auch zurückkehrt und den es regelmäßig wieder benutzt; aber davon nehmen die Neger Gelegenheit es zu fangen, indem sie auf einem solchen Stege spitzige angebrannte Pfähle einrammen, welche es beim Hinaufsteigen nicht bemerkt, während es nachher, nachdem es sich mit reichlicher Nahrung gefüllt hat und indem es sich beim Hinabsteigen von dem Gewicht seiner Schwere hinreißen läßt, sich selbst aufspießt. Die eigentlichen Berge, welche die Ebenen Aegyptens umschließen,

sind ganz kahl; sie sind aber auch nicht hier gemeint, sondern vielmehr kleinere, bebaute Anhöhen, die man in Beziehung auf das Auffällige, welches in dem Hinanklimmen jenes mächtigen Thieres lag, immerhin Berge nennen konnte. Sollte es in Aegypten an allen bedeutendern Hügeln der Art fehlen, so würde es keine Schwierigkeit haben anzunehmen, daß der Dichter diesen einen Zug nach dem, was ihm von Beobachtungen der Art im obern Nilthal zu Ohren kam, aufgenommen habe. — Alle Thiere des Feldes spielen dort. Anschauliche Bezeichnung der Harmlosigkeit des mächtigen Thiers. V. 21. Unter Lotusbüschen ruhet er, im Rohrdickicht und Sumpf. Wenn das Flußpferd auf jenen Höhen seinen Hunger gestillt, kehrt es sogleich wieder zu seinem gewohnten Aufenthalt in oder am Wasser zurück. Treffend wird hier dargestellt, wie es behaglich auf sumpfigen Boden im Schatten des Ufergebüsches ausruht. צאלים ist aller Wahrscheinlichkeit nach das arab. ضالة, lotus sylvestris, das stachlichte Lotusgebüsch, das in der Wüste häufig ist und dem Wilde zur Speise und zum Lager dient. Hirzel verwechselt damit die ägyptische Lotusblume, die nach Herodot (2, 92) besonders zur Zeit der Nilüberschwemmung reichlich wächst und die dieser ausdrücklich als eine Art Lilie (κρίνον) bezeichnet. Vor solcher Verwechslung warnt schon Schultens: cave intelligas lotum Aegyptiam sive plantam Niloticam quam Arabes نوفر vocant. Andere nehmen צאלים als chaldaisirende Form für צללים Schatten, schattige Gebüsche, was aber unmöglich ist, weil dann im folgenden Verse durch das nebeneinander stehende צאלים und צללו eine unerträgliche Tautologie gebildet würde. V. 22. Es decken ihn die Büsche mit ihrem Schatten. Das Suff. sing. in צללו ist entweder individualisirend zu nehmen: „es bedecken ihn ein jeder Busch mit seinem Schatten"; oder es geht, was wir vorziehen möchten, auf den Behemoth, also wörtl.: „es decken ihn die Lotusbüsche als sein Schatten. So schon Aben Esra: יסכוהו צאלים להיות צללו. Ewald will סכך in der Bedeutung „flechten" und das Suff. als Dativ nehmen, also: es flechten ihm die Lotusbüsche seinen Schatten. Aber jener seltne Gebrauch des Suffix. ist hier um so weniger anzunehmen, weil dasselbe in dem genau parallelen und ähnlich klingenden יסכהו unzweifelhaft Accus. ist. V. 23. Sieh der Strom schwillt — er zagt nicht. עשק bedrücken, übermüthig sein, steht hier von dem schwellenden Strome wie das entsprechende arab. ظلم الوادي. יעשק נהר ist abgekürzter Bedingungssatz. הן für אם zu nehmen ist man auch hier nicht berechtigt. — Er ist sicher, wenn die Fluth ihm an's Maul dringt. גיח vom Hervorbrechen aus dem Quell oder aus dem Mutterschooße (vgl. 38, 8); treffend wird dadurch die unerwartet gleichsam aus unbekanntem Quell auf das schwimmende Thier eindringende Welle geschildert. ירדן ist hier nach seiner ursprünglichen Etymologie (von ירד herabrinnen) nichts anderes als Strom überhaupt. Passend hat man das alt-

deutsche „Rin" (= Rhein), von der Wurzel „rinnen" abgeleitet, verglichen. Es ist sonderbar, daß nichtsdestoweniger bis auf die neueste Zeit Manche den Namen des palästinensischen Flusses hier haben festhalten wollen, in dem es doch nie Flußpferde gegeben hat. — אל פיהו auf sein Maul los, an dasselbe heran. Es ist hierbei daran zu erinnern, daß bei dem Hippopotamus Ohr, Auge und Schnautze fast in einer geraden Linie liegen, so daß es mit aller Behaglichkeit in schräger Richtung liegend schwimmen und selbst in solcher Lage schlafen kann, ohne daß das Wasser jene Sinnesorgane berührt. Gerade während es so schlafend schwimmt, wird es nach Lichtenstein so erlegt, daß man ihm aus der Nähe eine wohl gezielte Kugel in die am leichtesten verletzbare Schnautze jagt, worauf es zwar nicht gleich stirbt, aber doch zu öftern und längern Emportauchen genöthigt und dann durch wiederholte Schüsse getödtet wird. Jene Behaglichkeit des Schwimmens nun wird durch die Worte unsres Verses höchst anschaulich geschildert.

V. 24. Vor seinen Augen fasse man ihn und durchbohre mit dem Ring seine Nase. מוקשים eigentlich die Sprenkeln, dann auf den hehrnen Ring übertragen, den man dem Kameel durch die Nase zieht, um das Leitseil daran zu binden. Daß es sehr schwierig sei, den Hippopotamus im offenen Kampfe zu erlegen, darüber sind ältere und neuere Berichterstatter einig (vgl. die Stellen bei Rosenmüller a. a. O.). Unter den letzteren ist besonders Rüzzel's Bericht von einem 4 Stunden lang unter größter Lebensgefahr fortgesetzten Kampfe seiner Reisegesellschaft mit einem Nilpferde von großem Interesse. Von 25 Flintenkugeln aus einer Entfernung von etwa 5 Fuß auf den Kopf des Unthieres geschossen, durchbohrte nur die eine die Haut und den Knochen bei der Schnautze, alle anderen blieben in der Dicke der Haut sitzen. Wenn man daher mit Ewald, nach dem Vorgange der alten Versionen, das יקחנו und ינקב als Schilderungen des wirklich Geschehenden faßte, so müßte man mit Stickel hier eine Ungenauigkeit der Schilderung, welche auf Nachrichten von Hören-Sagen beruhte, annehmen. Aber letzterer wird dazu bloß durch das Interesse verleitet, den nicht ägyptischen Ursprung des Buches nachzuweisen, wozu es jener, bei der Genauigkeit aller übrigen Züge, im höchsten Grade unwahrscheinlichen Annahme durchaus nicht bedarf. Auf die angebliche sprachliche Schwierigkeit die Worte unseres Verses als ironische Frage oder Aufforderung zu nehmen, kann Stickel selbst kein Gewicht legen, da er selbst unmittelbar darauf den folgenden Vers so aufzufassen kein Bedenken trägt. Uebrigens scheint uns hier und im Folgenden ebenso, wie 37, 18 durch die Weglassung des in den daneben stehenden Versen überall gesetzten He interrog. deutlich genug die Form der ironischen Aufforderung, nicht die der ironischen Frage angedeutet zu sein.

Zweite Strophe K. 40 V. 25 — K. 41 V. 3.

Schema der Glieder: 2. 3. 3. 3.

a) Oder ob Hiob etwa vermöge den Lewiathan zu fangen, V. 25. 26. b) Er werde ihn nicht mit Güte in seine Hände bekommen, V. 27 — 29. c) Ebensowenig mit Gewalt, V. 30 — 32. d) Wenn nun keiner es mit dem Lewiathan aufnehme, wer wolle dann mit Gott den Kampf wagen, oder Rechtsansprüche gegen ihn erheben, K. 41 V. 1 — 3.

V. 25. Zieh einmal den Lewiathan am Hamen, drück' nieder mit dem Seil seine Zunge. Der Körpertheil, an dem man den Fisch ohne Gefahr heraufzieht, ist bei dem Krokodil der Sitz einer fürchterlichen, dem Menschen verderblichen Kraft. Was die Zunge betrifft, so wollte man hier in deren Erwähnung mit Unrecht eine Ungenauigkeit sehen, indem man behauptete, daß dieselbe dem Krokodil fehle. Dasselbe hat aber allerdings eine, sogar verhältnißmäßig sehr große Zunge, nur daß sie durch eine Haut mit der Unterkiefer verbunden ist, so daß es sie nicht aus dem Maule bringen kann (vgl. de la Cepède Naturgeschichte der Amphibien übersetzt von Bechstein Th. I S. 388). Es gebraucht sie nicht, da es fast immer seine Beute stückweise verschlingt, ohne sie zu kauen. V. 26. Legst du einen Strick ihm durch die Nase u. s. w. Treffend erinnert hier Rosenmüller (a. a. O. S. 245) an die nach Bruce noch jetzt bei den Nilfischern herrschende Gewohnheit, die gefangenen Fische an das Land zu ziehen und ihnen einen eisernen Ring durch den Kinnbacken zu stecken, an diesen aber einen Seil zu binden, denselben am Ufer zu befestigen und darauf die Fische wieder in's Wasser zu werfen, wodurch es möglich wird, dieselben lebendig zu verkaufen. Hiob wird vor dem Gedanken zurückschaudern, das Krokodil etwa in ähnlicher Weise behandeln zu wollen. V. 28. Daß du als Knecht ihn nehmst für immer. Der עבד עולם ist derjenige, der für immer auf die Freilassung verzichtet. Eben diese ausdrückliche Verzichtleistung wird durch das ברית des ersten Versgliedes angedeutet. V. 29. Und bindest ihn an für deine Mädchen. Man denkt am natürlichsten an Töchter. Gerade die Mädchen werden erwähnt, weil für sie besonders sich ein gefahrloses Spielzeug gehört. (Uebrigens giebt es wirklich Gattungen unschädlicher Krokodile, mit denen die Kinder spielen; vgl. de la Cepède a. a. O. S. 412.) V. 30. Laß ihn verhandeln die Gesellen, ihn vertheilen unter den Kaufleuten. Auch hier ist der zweite Modus als ironische Aufforderung zu nehmen. Es liegt darin: erlege du ihn, damit dann deine Gesellen beim Fange desselben ihn verhandeln u. s. w. Ueber כרה על vgl. die Bemerkungen zu 6, 27. Die כנענים, d. h. die Phönicier, werden als Kaufleute genannt, daher wir dies Wort in der Uebersetzung dafür gebraucht haben. V. 31. Füllst du mit Spießen seine Haut u. s. w. Es wird auf die Weise, wie man sonst größere Fische fängt, hingedeutet. Die Worte schließen sich an die, wie wir sahen, im vorhergehenden Verse liegende Aufforderung, das Krokodil zu fan-

gen, gut an. V. 32. Leg' einmal an ihn deine Hand u. s. w. Mit dieser deutlichen unmittelbaren Aufforderung und der sich daran knüpfenden Bemerkung, daß, wenn er ihr folge, ihm für immer die Lust am Kampfe vergehen werde, schließt sehr kräftig dieses Strophenglied ab. Kap. 41 V. 1 schließt sich wieder unmittelbar an das Vorhergehende. Es wird nämlich der Erfolg eines wirklichen Versuchs, jener Aufforderung zum Kampfe mit dem Lewiathan zu folgen, mit nachdrücklicher Kürze geschildert.— Sieh' die Hoffnung ward getäuscht. Da das Suff. in תוחלתו imperson. steht, läßt man es im Deutschen am besten ganz weg.— Stürzt schon bei seinem Antlitz man nieder, nämlich vor Schrecken. Wörtl. wird er (nämlich, welcher jenen Kampf wirklich unternommen hat) schon bei seinem Anblick lang hingestreckt? Es ist eine ironisch verwunderte Frage. V. 2. Der Trotzigste stört ihn nicht auf, wörtl. es ist kein trotziger, daß er ihn aufstöre. אכזר hier = ferox. Das Q'ri lies't יעורנו für יעירנו; darnach hätte עור wie שוב auch transitive Bedeutung gehabt. Wahrscheinlich lag hier der Aenderung den Masorethen das Ansehen alter Codd. zu Grunde, da sie sonst wohl nicht das Ungewöhnliche an die Stelle des Gewöhnlichen gesetzt hätten. — Und wer ist's, der wider mich aufträte. Diese plötzliche, unerwartete Wendung ist höchst eindrucksvoll. V. 3. Wer that mir etwas, daß ich ihm vergelte. Dies geht unmittelbar auf die Art des Kampfes mit Gott, welche im vorhergehenden Verse gemeint ist, nämlich der Kampf, welcher wie bei Hiob in der Geltendmachung von Rechtsansprüchen gegen Gott besteht. — Unter den Himmeln ist Alles mein. Niemand vermag daher Gott etwa einen Dienst zu erweisen, auf welchen er später irgend welche Ansprüche gründen könnte. Damit wird jeder Versuch mit Gott zu hadern niedergeschlagen.

Dritte Strophe V. 4—13.

Schema der Glieder: 3. 3. 4.

a) Nähere Schilderung der furchtbaren Stärke und Schönheit des Lewiathans; zuerst des furchtbaren Gebisses, V. 4—6, b) dann des regelmäßigen und festen Panzers, V. 7—9, c) ähnlich der licht-, feuer- und rauchähnlichen Erscheinungen an dem Kopfe des Thieres, V. 10—13.

V. 4 Ich verschweige nicht seine Glieder. Dies ist der allgemeinere Ausdruck für den Gedanken der Strophe; das zweite Versglied scheidet dann die beiden Seiten der Betrachtung, die Stärke und die Schönheit. Die förmliche Ankündigung durch das „Ich verschweige nicht“ zeigt, daß dem Redenden auch auf das Folgende viel ankomme. Hiob soll nicht bloß seiner eigenen Schwäche inne werden, was schon durch die vorhergehende Strophe erreicht war, sondern er soll auch das Wunderbare des ganzen Daseins jenes ungeheuren Thieres wohl erwägen. Hier tritt also vorzugsweise das von Mercerus in der Bedeutung dieses Abschnitts hervorgehobne Moment hervor. — Und seine Kraft und seines Baues

Schönheit. Das דבר ist hier und in den Parallelstellen Deut. 15, 2; 19, 4; 1 Kön. 9, 5 mit Coccejus nach seiner Grundbedeutung zu nehmen: das Wort von etwas, d. h. was von einer Sache zu sagen ist. Passend hat man das griech. τὸ κατὰ τό verglichen. Wir könnten es deutsch wiedergeben: „und wie's steht mit seiner Kraft u. s. w." Doch da es nicht wesentlich ist und im Deutschen den Satz schwerfällig macht, haben wir es ausgelassen. Die von Hirzel angenommene Bedeutung: „das Lob, der Ruhm seiner Kräfte" liegt weder hier noch 1 Kön. 10, 6 in dem דבר. Höchst sonderbar erklärt Ewald das חין ערכו = „seines Werthes Maaß". חין, vermeintlich = הין, ein sehr mäßiges Maaß für flüssige Dinge (nach der rabbinischen Tradition 72 Eierschaalen voll) soll hier in geistiger Weise für das Maaß des Werthes stehen! Und was soll hier der Begriff des Werthes bedeuten? Ewald ist zu dieser Auffassung wohl durch den Gegensatz gegen die verbreitete Erklärung des ערך durch „Rüstung" (Schultens: instructa armatura) gekommen, welche allerdings völlig unberechtigt ist, da das Verbum ערך für sich nicht das Anlegen der Waffenrüstung, sondern nur das Sich aufstellen zum Kampfe bedeutet. Richtig übersetzen vielmehr Aqu. und Symm. das Wort durch τάξις. חין = חן ist wie letztres Wort öfter in den Proverbien = Schönheit; daher חון ערכו (welche Erklärung schon Mercerus anführt) = pulchritudo et elegans dispositio et confirmatio partium corporis ejus. Einen passenderen Ausdruck kann es für die zierliche Regelmäßigkeit der einzelnen Theile an dem Körper des Krokodils nicht geben. Wir führen einen Theil der höchst genauen und anschaulichen Schilderung des Krokodils bei Schneider (hist. amphib. p. 15. 16) an: Squamarum aliae majores sunt, aliae minores majoribus intertextae; sub alvo in tessellas sive tetragona conformantur: quo dorsi partibus magis approximant, quadrati et oblongi figuras exprimunt. Sub ventre in planitiem aequantur, per dorsum vero in montium velut acumina leniter assurgunt. Per superiora dorsi a capite ad extremos usque caudae verticillos ex luteo nigricant; versus alvum et sub alvo, tum internis pedum partibus lacteo candore nitent. Caput universum cum majoribus dorsi squamis maculis variis nigris tanquam hieroglyphicis eleganter exornatum est. Scapulae rotundioribus squamulis parallelis quasi textu phrygio redimitae conspiciuntur. Sub alvo squamarum laxior compages est, quibusdam veluti cartilaginibus cohaerentium atque adeo violentius vibratam cuspidem facilius transmittit. Cauda tandem in minutissimas pinnulas terminatur, serrata quadam serie ex majoribus in minores gracilescens, natanti bestiae palmula et remigium agile et commodissimum. — Wem kein zoologisches Museum zur Hand ist, der vergleiche mit jener Schilderung die schönen Abbildungen des Krokodils in Tiedemann's Naturgeschichte der Amphibien 1. Heft. V. 5. Wer deckt seines Panzers Antlitz auf. לבוש ist wie häufig die Waffenrüstung, der Panzer. So kann die Umschuppung des Krokodils treffend genannt

werden. Gewöhnlich erklärt man nun פני לבוש = die Oberfläche des Panzers. Aber das könnte höchstens die durch den Panzer selbst gebildete Oberfläche des Körpers bedeuten; den Panzer aufdecken wäre dann soviel, als dem Ungeheuer das Fell abziehen -- beides seltsame Ausdrücke. Ueberdies gehörte die Sache gar nicht hieher, da von dem ganzen Panzer und seiner Festigkeit erst V. 7 ff., in V. 5. 6 aber vom Rachen die Rede ist. Das Gesicht des Panzers kann aber recht wohl der Theil desselben sein, welcher das Gesicht umgiebt, wie wir schon bei Aegyptern und Persern Rüstungen finden, die Kopf und Gesicht mit bedecken. Der Sache nach erklärt daher Pineda richtig: indumentum faciei, Ewald: das Vordere seines Kleides. So ist das Aufdecken des Gesichtspanzers des Krokodils ein kühner und anschaulicher Ausdruck für das Auseinanderreißen der beiden Kinnbacken. Und auch hier sind auf diese Weise die beiden Glieder des Verses denen des folgenden genau parallel. — Wer dringt in sein doppeltes Gebiß, nachdem er, wie die erste Vershälfte besagte, durch das Aufreißen des Rachens sich den Weg dahinein gebahnt hat. V. 6. Wer öffnet seines Antlitzes Pforten. Mit prachtvollem Wechsel des Bildes wird der schreckliche Gedanke von V. 5[a] wiederholt. — Um seine Zähne her ist Schrecken. Statt daß nach Analogie des vorhergehenden Verses auf die Frage, wer jene Thür öffnen möge, die andre folgt, wer denn in den erschlossenen Raum hineinzudringen wage, ist hier nach Weise eines zurückschreckenden Ausrufs dasjenige ausgesprochen, was auch den Kühnsten von einem solchen Wagniß abhalten muß. Jener כפל רסנו mit seiner Unmasse starker Zähne verbreitet Schrecken um sich her. Gewöhnlich hat das Krokodil 36 Zähne in der obern, 30 in der untern Kinnlade (de la Cepède a. a. O. S. 387). Dadurch, daß der Rachen bis hinter die Ohren gespalten ist und das Thier wegen der mangelnden Lippen beständig die Zähne weis't, wird der Eindruck noch fürchterlicher. V. 7. Stolz (wörtl. Hoheit) sind die Rinnen seiner Schilde. Durch jene Verbindung der Festigkeit und der Zierlichkeit macht die Rüstung des Krokodils den Eindruck des Stolzes. „Rinnen seiner Schilde" ist ein ganz naturgetreuer Ausdruck. Die Vertiefungen zwischen den Schilden laufen auf dem Rücken und Schwanze der Länge und Breite nach in geraden Linien, welche jene Oblonge und Quadrate bilden, von denen Schneider in der oben angeführten Stelle redet. Eben an diesen Stellen sind die Schuppen kugelfest, wenn der Schuß nicht sehr nahe auf das Thier geschieht oder das Gewehr sehr stark geladen ist (de la Cepède a. a. O. S. 391). Auf diese Stärke der Schilde wollen Manche den Ausdruck unmittelbar beziehen, indem sie erklären: „stolz sind die starken Schilde". Aber wozu dann der Stat. constr.? אפיקי מגנים würde doch nur heißen können: „die starken der Schilde"; das wäre soviel als „die stärksten Schilde". Aber das paßt hier nicht. Auch mußte, wenn אפיקים so unmittelbar im Stat. constr. neben den Schildern oder Schuppen des Krokodils stand, jeder zunächst an die Rinnen denken, deren Vorstellung mit der jener Schilde eng verbunden war. — Geschlossen

sind die dichten Siegel. Wie im vorhergehenden Verse von den die Schuppen umlaufenden Rinnen, so ist hier von den Schuppen selbst die Rede, welche, wie vorhin mit Schilden, so hier noch anschaulicher mit Siegeln verglichen werden. Auch da nämlich, wo die Rinnen jene regelmäßigen Vierecke abtheilen, erhebt sich auf jedem Viereck wieder ein runder Buckel, so daß die Schilde überall als eng aneinandergeschlossene Siegel erscheinen. Diese Vergleichung liegt in der That für jeden, der ein Krokodil betrachtet, so nahe, daß das חותם schon deshalb nicht anders als auf die angegebene Weise verstanden werden kann. Der Singular ist collectivisch zu fassen. חותם צר sind die engen, d. h. dicht aneinander gedrängten Siegel. סגור, geschlossen ist ein Siegel, wenn es auf dem, was dadurch verschlossen wird, eng aufliegt. Der Ausdruck erklärt sich aus der Weise, wie die Alten siegelten, indem sie das Siegel erst in Wachs oder dergl. ausdrückten und dann erst dasselbe an dem zu verschließenden Gegenstande befestigten. — Die Aeltern erklärten meist „verschlossen mit engen oder dichten Siegeln", indem sie den Sing. סגור individualisirend auf die Rinnen oder besser auf die Schilde bezogen, welches letztere freilich nur dann leicht ist, wenn man das אפיקי מגנים = die starken Schilde erklärt. Aber was soll man sich in diesem Falle unter den engen Siegeln denken? Soll es bloßes Bild für die Genauigkeit sein, mit welcher die Schilder aneinander geschlossen sind? Man erhält so keine befriedigende Anschauung. Noch weniger passend ist die Ewald'sche Auffassung, die sich auch Hirzel und Heiligstedt angeeignet haben: „geschlossen ist um sie ein dichtes Siegel". Wenn man auch die harte Ausdrucksweise zugeben wollte, würde man doch mit der Vorstellung nichts anfangen können, daß um die Schilde oder gar um die Rinnen her ein Siegel geschlossen sei. V. 8 und 9 schließen sich an 7^b; der erstere schildert wie dicht, der andre wie fest und unzertrennlich jene Siegel oder Schilde zusammenhangen. V. 10. Sein Niesen läßt Licht erglänzen. Nach Aristoteles und andern ältern Schriftstellern, die Bochart anführt, soll das Krokodil, wenn es in der Sonne liegt, wirklich niesen. Durch neuere Beobachtungen ist dies nicht bestätigt. Das steht aber fest, daß das Krokodil öfter gewaltsam Wasser aussprützt, was mit dem Niesen verglichen werden kann. In dem ausgesprützten Wasser strahlt die Sonne wieder, daher das תהל אור. — Seine Augen sind wie der Morgenröthe Wimpern. Die nahe bei einander und schräg stehenden Augen des Thieres durchfunkeln mit röthlichem Scheine das Wasser (de la Cepède a. a. O. S. 389), daher auch die Aegypter den Sonnenaufgang durch zwei Krokodilaugen bezeichneten. Die von Bochart zuerst verglichene, auch wegen des veranschaulichenden Zusatzes hierhergehörende Stelle des Horus (I, 65) lautet: Ἀνατολὴν λέγοντες δύο ὀφθαλμοὺς κροκοδείλου ζωγραφοῦσιν, ἐπειδὴ πρὸ (so ist mit Rosenmüller statt ἐπειδήπερ zu lesen) παντὸς σώματος ζώου οἱ ὀφθαλμοὶ ἐκ τοῦ βύθου ἀναφαίνονται. Diese merkwürdige Uebereinstimmung läßt sich allerdings aus der Gleichheit der Anschauung erklären; nicht unmöglich ist es aber auch, daß der Dichter bei

seinem Aufenthalt in Aegypten die in der Hieroglyphenschrift ausgedrückte, gewiß sehr populäre Vergleichung zu hören bekam und daß er sie sich wegen ihrer Naturwahrheit aneignete. Vgl. das 5. Kap. der Einleitung. V. 11. Aus seinem Mund kommen Fackeln, stürzen sich Feuerfunken. Aus jener schrecklichen Pforte, die kein Mensch zu öffnen wagt (V. 6), kommt unaufhörlich, gleichsam in wilder flüchtiger Hast (dies liegt in dem יתמלטו), eine Schaar von Fackeln und Funken. Auch wir können nicht umhin, hier die Ausdrücke zu wiederholen, welche Bochart nach ältern Berichten, und Bartram, der Reisende in Carolina, nach eigner Beobachtung von dem Krokodil gebrauchen, wie es nach längerm Aufenthalt in der Tiefe plötzlich emporrauscht. Bochart: Tum spiritus diu pressus sic effervescit et erumpit tam violenter, ut flammas ore et naribus videatur evomere. Bartram (bei Rosenmüller a. a. O. S. 250): Ein dicker Rauch strömte aus seinen weitgeöffneten Nasenlöchern mit einem Geräusche, welches beinahe die Erde erschütterte. — Mit Recht bemerkt daher auch Hirzel, daß man hier den Augenzeugen erkenne, welcher die Macht des einst empfangenen schreckhaften Eindrucks mit entsprechenden Worten zu schildern sucht. Wenn der Dichter dabei kühne, von fabelhaften Ungeheuern hergenommene Ausdrücke gebraucht, so kann man dies nicht einmal eine poetische Uebertreibung nennen, außer in dem Sinne, in welchem alle Poesie zu übertreiben das Recht hat, insofern sie charakteristische Züge zusammendrängt, betont und „das Einzelne zur allgemeinen Weihe ruft". V. 12 und 13. Hier haben wir ein belehrendes Beispiel für den genauen Parallelismus, den oft mehrere Verse mit einander bilden. 12ª entspricht genau 10ª. In 12ᵇ ist 10ᵇ nicht wiederholt (was auch kleinlich sein würde, da das Glühen des Auges in V. 10 mehr ausmalender Zug zu dem Bilde des ersten Versgliedes ist), sondern es ist wie das Dampfen der Nase durch eine Vergleichung anschaulich gemacht. Der völlige Parallelismus von V. 11 und V. 13 erhellt leicht. In Beziehung auf das Einzelne dieser beiden Verse bemerken wir Folgendes. Zu V. 12: Wie aus kochendem (wörtl. angefachtem) Topf und Kessel. Auch hier ist weder nach dem כ in כדוד das מן aus dem ersten Versgliede zu ergänzen, noch ist es eine grammatische Erklärung, wenn man übersetzt: „als wären sie (die נחרים) ein kochender Topf u. s. w.", sondern auch hier knüpft das כ im Sinne unsrer Präposition „gemäß" das Folgende an den ganzen vorhergehenden Satz an: einem kochenden Topfe gemäß, d. h. ähnlich wie es bei einem kochenden Topfe geht. Zu V. 13: Sein Odem macht Kohlen brennen, d. h. er ist so heiß, daß, wenn er erloschene Kohlen träfe, diese wieder zu glühen anfangen würden. Hier nähert sich der bildliche Ausdruck mehr dem eigentlichen und zeigt, in welchem Sinne auch das Fahren der Flammen aus dem Munde zu verstehen sei.

Vierte Strophe V. 14—26.

Schema der Glieder: 4. 4. 5.

a) Die furchtbare Stärke des Krokodils macht Helden erzittern, V. 14—17. b) Alle Arten von Waffen richten nichts gegen dasselbe aus, V. 18—21. c) Spuren seiner Stärke läßt es im Schlamm und im Wasser zurück; es ist der König unter den stolzesten Raubthieren, V. 22—26.

V. 14. Auf seinem Halse übernachtet die Kraft, d. h. sie weilt stets auf demselben, hat auf ihm gleichsam ihren Sitz aufgeschlagen. Es ist kein Grund, das schöne Bild in der Uebersetzung aufzugeben. Gezwungen und prosaisch verbindet Hirzel den Vers mit dem unmittelbar vorhergehenden: „solche Heftigkeit des Athems setzt auch eine entsprechende Stärke des Halses voraus, daher auch diese kurz berührt wird". Vielmehr ist hier ein neuer Ansatz des Gedankens. Indem die Stärke des Thieres geschildert werden soll, steht billig der ungeheure Hals voran, welcher den vorher geschilderten, schrecklich gewaffneten Kopf in Bewegung setzt. Die Stärke und Größe des Halses des Krokodils springt sogleich in die Augen. Einen Maaßstab für die Größe giebt die Anzahl der Wirbel, von denen nach Plumier 7 auf den Hals, 19 auf den Rücken, 36 auf den Schwanz kommen (Schneider a. a. O. S. 72). An die Betrachtung dieses Halses, der jene furchtbaren Waffen in Bewegung setzt, knüpft sich sodann im zweiten Versgliede der Gedanke an den Schrecken, den er verbreitet: Vor ihm her tanzt der Schrecken. דאבה eig. das Zerschmelzen, also das völlige Vergehen vor Angst und Schrecken. Die Bedeutung des nur hier vorkommenden דוץ = tanzen kann nach der Analogie des Syr. und Arab. nicht zweifelhaft sein. Das Zittern, das wirre Hin- und Herlaufen des im höchsten Grade Geängstigten (vgl. יתחטאו V. 17) wird mit dem Tanzen eines Wahnsinnigen verglichen und dieses auf die דאבה als die Personification der Angst übertragen. V. 15. Seines Fleisches Wampen liegen an. Selbst die bei andern großen Thieren fleischig herabhängenden Theile des Halses und Bauches sind bei dem Krokodil festgepanzert. — Fest an ihm, wanken nicht. Es ist passender, wenn dies wie das דבקו von jenen bestimmten Körpertheilen, den Wampen, als wenn es von dem Fleisch überhaupt gesagt wird. Auch scheint es uns leichter, den Singular individualisirend zu fassen, als aus dem vorhergehenden Versgliede das בשר, welches dort nur Nebenbestimmung ist, zu ergänzen, so daß es hieße: fest ist's an ihm, wankt nicht. Das hier und im folgenden Verse mit großem Nachdruck dreimal wiederholte יצוק hat offenbar, indem es von gegossenem Metall gebraucht wurde, die Bedeutung „fest, hart" bekommen. Wie man das bezweifeln und nicht nur hier „ihm angegossen", sondern auch ganz consequent V. 16 „gegossen wie ein Stein", „gegossen wie ein Mühlstein" übersetzen könne, sehen wir nicht ein. V. 16. Sein Herz ist fest wie Stein. Dies scheint wegen der physischen Bedeutung des „fest" im vorhergehenden Verse nicht bloß im bildlichen Sinne auf die schreckliche Furchtlosigkeit und Unerbittlichkeit des Thieres zu gehen, sondern es scheint

zugleich die Ansicht von einer besondern physischen Härte und Festigkeit seines Herzens anzudeuten, wie Bochart dieselbe nach älteren Schriftstellern durch die Bemerkung zu begründen sucht: In belluis, praesertim quae minus sensu valent, magna est cordis firmitas, motus etiam multo tardior. (Cf. Aristot. de part. animal. 3, 4.) Bei Neueren finden wir in Beziehung auf das Herz des Krokodils nur die verhältnißmäßige Kleinheit angemerkt (de la Cepède a. a. O. S. 394). Daß übrigens, wenn die physische Beziehung hier stattfindet, jene sinnbildliche nicht ausgeschlossen ist, versteht sich von selbst. Bochart bemerkt, daß bei den Arabern die physische Festigkeit des Herzens als Zeichen des Muthes angesehen wird. V. 17. Vor seinem Aufstehn fürchten sich Helden, d. h. wenn sie es vielleicht unversehens am Ufer liegend treffen und dann sehen wie es sich erhebt. Andere nehmen משתו (= משאתו) = vor seiner Hohheit, was aber weniger in diesen Zusammenhang paßt. — Vor Schrecken gehen sie irre. Sehr nachdrücklich entspricht das משברים dem משתו. Sein Aufstehen und ihre Schrecken fallen zusammen. Das יתחטאו hat Schultens (in den Adnot.) durch das parallele תעה לבבי Jes. 21, 4 und durch analoge arab. Ausdrücke erläutert. Der Sinn ist unzweifelhaft prae metu obstupescere, attonitum esse. Dabei kann man die ursprüngliche sinnliche Bedeutung „des Weges verfehlen" festhalten, nur muß man dabei nicht an ein durch den Schrecken bewirktes Verirren und Verfehlen des rechten Weges zur Flucht denken, wogegen Stickel mit Recht erinnert, daß von der Flucht nicht geredet sei, sondern an ein Verfehlen jedes Weges vor Schrecken, d. h. an ein wirres Hin- und Hergehen. Stickel's Auffassung: „sie verfehlen sich von den Brüchen", d. h. sie können ihm keine Brüche, keine schweren Verwundungen beibringen, ist gezwungen und paßt auch nicht zum ersten Versgliede. Erst im Folgenden ist von der Vergeblichkeit feindlicher Angriffe auf das Unthier die Rede. Stickel's Einwendungen gegen die Bedeutung des שברים = „Schrecken" werden durch die Analogie des חתת und des chald. תביר entkräftet. — Unser Vers kehrt also zu der schon V. 14ᵇ angedeuteten Absicht dieses Strophengliedes zurück. Ganz ähnlich verhielt sich im 40. Kap. V. 19ᵇ zu V. 15ᵇ. V. 18. Trifft ihn das Schwert: es richtet nichts aus, wörtl. wer das Schwert ihn treffen läßt — es richtet nichts aus. משיגהו ist Nomin. absol. — בלי תקום wörtl. es kommt nicht auf. In dieser Bedeutung paßt es auch zu den in der zweiten Vershälfte genannten Waffenstücken und man braucht nicht ein Zeugma anzunehmen. Ebenso steht das Wort in der Redensart: לא תקום ולא תהיה. Andere Erklärungen wie die „es bleibt nicht stehen, prellt ab" oder „es bleibt nicht ganz" scheinen uns in dem Worte nicht wohl liegen zu können und haben keine Analogie für sich. V. 20. Des Bogens Sohn = der Pfeil. V. 22. Unter ihm sind spitzige Scherben, er breitet einen Dreschschlitten über den Schlamm. Diese jetzt ziemlich allgemein angenommene Auffassung des Clericus ist die allein in den Zusammenhang passende.

Mit seinen kleinen spitzigen Bauchschuppen läßt das Krokodil auf dem Schlamm Spuren wie ein Dreschschlitten zurück. Die Ausdrücke des letzten Versgliedes kann man entweder so verstehen, daß die Bauchschuppen, die die Spuren hinterlassen, durch die häufige Vermischung des Bildes und der Sache ein Dreschschlitten genannt werden, oder man kann erklären, wo er mit seinen „spitzigen Scherben“ hinkommt, da ist es als ob er einen Dreschschlitten über den Schlamm gebreitet hätte. Ersteres ist das Leichtere und Einfachere. In חדודי חרש steht חרש collectivisch; also die spitzigen der Scherben, d. h. eigentlich die spitzigsten Scherben. V. 23. Er läßt wie einen Topf die Tiefe sieden. Ebenso wie dem Uferschlamm prägt er auch der Fluth die Spuren seiner Gegenwart auf. — Macht das Meer wie einen Salbenkessel. Dies geht auf die Trübung des Wassers, vielleicht auch auf den moschusartigen Geruch, welchen nach ältern Nachrichten (bei Bochart) das Krodikil um sich verbreitet. Das Meer ist wie بَحر = der Nil, welcher zur Zeit seiner Ueberschwemmung passend so genannt werden kann. V. 24. Hinter ihm erglänzt der Pfad. Selbst wenn er vorüber ist, bleibt noch eine Weile seine Spur in dem Wasser zurück, das er durchzogen hat, nämlich als hellweiß glänzender Streifen. Auf diese Farbe geht der zweite Halbvers: Die Fluth ist wie ein grauer Scheitel, wörtl. man achtet die Fluth für graues Haar, d. h. man vergleicht sie damit weil sie gerade so aussieht. V. 25. Nichts auf dem Erdboden beherrscht ihn, wörtl. es giebt auf Erden keine Herrschaft über ihn. משל = Herrschaft wie Sach. 9, 10; nach andern = Aehnlichkeit, also: „auf dem Erdboden ist nichts ihm gleich“; aber für diese Bedeutung giebt es keine Parallele und sie paßt auch weniger in den Zusammenhang, vgl. den folg. V. V. 26. Alles Hohe sieht er an, nämlich furchtlos und verächtlich. — Ist ein König über die stolzesten Raubthiere. Er vermag die stärksten Thiere durch einen Schlag seines Schweifes zu tödten. בני שחץ wie 28, 8. — 25ª und 26ᵇ, 25ᵇ und 26ª entsprechen sich einander. In beiden Versen ist die Herrschaft des Krokodils mit seiner Furchtlosigkeit und Sicherheit den mächtigsten Feinden gegenüber zusammengestellt. Merkwürdig ist, daß auch de la Cepède, den hier schon Rosenmüller verglichen hat, indem er, ohne an das Buch Hiob zu denken, das Krokodil als König in seinem Reiche darstellt, dessen Sicherheit und Ueberlegenheit über fast alle anderen ihm begegnenden Thiere hervorhebt, wodurch es in seiner Umgebung eine unbedingtere Herrschaft ausübe, als der Löwe in der Wüste (a. a. O. S. 379—385).

Zweite Antwort Hiob's.

Kap. 42 V. 1 — 6.

Kurz aber innig und erschöpfend spricht Hiob hier sein innerstes Verhalten zu der ihm jetzt im vollsten Umfange offenbar gewordenen göttlichen Herrlichkeit aus. Zuerst die Anerkennung der göttlichen Macht, die mit der höchsten Weisheit verbunden jeden Rathschlag auf die rechte Weise hinausführt. Dann, dem gegenüber, die schmerzliche Erinnerung an seine eigenen früheren unbesonnenen Reden über Dinge, die ihm zu hoch waren. Endlich der Ausdruck der Freude, daß ihm Gottes Wesen, von dem er früher gleichsam nur durch Hörensagen Kunde gehabt, jetzt durch dessen eigene Offenbarung bis zur vollkommensten Anschauung klar geworden sei. Diese Freude aber ist nicht eine vermessene, mit Selbstüberhebung verbundene, so daß etwa durch sie jene eben ausgesprochene Beschämung über den früheren Unverstand leicht beseitigt würde, sondern sie steigert vielmehr den Schmerz über denselben, so daß Hiob gerade erst durch diese Freude zum tiefsten Bewußtsein über seine eigene Schuld gelangt und mit dem vollsten Bekenntniß derselben endet. Höchst sinnig läßt der Dichter den Hiob hier gewissermaßen in einem Selbstgespräche die besonders gewichtigen göttlichen Worte für sich wiederholen und daran die Antwort anknüpfen. Dies hat unter den jüdischen Auslegern schon Gersonides richtig aufgefaßt und sollte dasselbe jetzt von Niemandem mehr verkannt werden. Das unserem Dichter in hohem Maaße eigene Halten des richtigen Maaßes tritt auch in diesen Schlußworten Hiob's hervor. Er sagt nicht mehr und nicht weniger, als der einfachste Ausdruck des Einen Gefühles erfordert, das jetzt seine tiefste Seele bewegt und das recht eigentlich der Zielpunkt des ganzen über ihn verhängten geistigen Kampfes war.

V. 2. **Ich weiß, daß du alles vermagst.** Dieser Gedanke mußte dem Hiob, nachdem Gott seine ganze Schöpfermacht in dem weiten Umfange der Natur ihm vor Augen gestellt hatte, zunächst sich gewaltsam aufdrängen. Dies Wissen um die göttliche Macht scheint auf den ersten Blick nichts Neues zu sein, da Hiob dieselbe in seinen früheren Reden zu wiederholten Malen und mit erhabenen Worten geschildert hat. Aber er sieht, wie durch das Folgende klar wird, die göttliche Macht jetzt gleichsam mit neuen Augen an, und darum ist auch die Erkenntniß derselben in der That eine neue für ihn. Die defektive Schreibart des ידעת im K'thibh stimmt mit der phönicischen Schreibweise überein und steht auch im Hebräischen nicht ganz vereinzelt da (vgl. Ps. 16, 2, wo man das אמרת mit Recht = אמרתי auffaßt). — **Und kein Gedanke dir unerreichbar ist.** Die Fülle und Tiefe der göttlichen Gedanken ist dem Hiob ebenso sehr als die göttliche Macht durch die herrliche Offenbarung Jehova's vor die Seele getreten. Darin liegt etwas schlechthin

Beruhigendes für ihn. Es giebt keine blinde Naturmacht, die auch in Beziehung auf sein eigenes Schicksal die Vollendung der unzweifelhaft weisen und gütigen göttlichen Rathschläge hindern könnte. V. 3. Wer ist's, der den Rathschluß verhüllt ohne Einsicht. Der eben erklärte Gedanke der zweiten Hälfte des vorigen Verses erinnert den Hiob an das mächtige Wort, mit welchem Jehova seine Rede begann und ihm die ganze Größe seiner früheren Vermessenheit vorhielt. Mit stiller Beschämung wiederholt er jetzt für sich dieses Wort und knüpft daran unmittelbar das Bekenntniß seines Unverstandes: darum sagt' ich, was ich nicht verstand. Richtig giebt Gersonides die Bedeutung des לכן so an, daß es sich an die stillschweigende Einstimmung in das so eben wiederholte Wort Gottes anschließe: על מה שאמרת מי זה מעלים עצה בלי דעת הנה אמת לכן הגדתי מה שהגדתי מצד שלא הייתי מבין במעשיך כי הם היו נפלאות ממני ולא אדע עניינם על כן טעיתי במה שטענתי מזה. Was das betrifft, was du sagst: „wer ist's, der den Rathschluß verhüllt ohne Verstand", siehe es ist Wahrheit; darum habe ich, was ich aussagte, deshalb ausgesagt, weil ich an deinen Werken nicht erkannte, daß sie mir zu wunderbar waren und ihr wahres Verhältniß nicht einsah. — Was mir zu hoch war und ich nicht wußte. Das נפלאות ממני ist Objekt des vorhergehenden הגדתי. ולא אדע ist ebenso wie das vorhergehende ולא אבין Zustandssatz, also eigentl.: indem ich's nicht verstand, indem ich's nicht wußte. V. 4. Höre doch und ich will reden, ich will dich fragen, lehre mich. Auch den Sinn dieser freien Wiederholung der Worte Jehova's hat Gersonides richtig erkannt. Wie die Anführung des מי זה מעלים עצה die für Hiob beschämende Seite in den Reden Jehova's hervorhob, so die Wiederholung des שמע נא ואנכי אדבר ihre trotz der Beschämung zugleich freundlich aufrichtende, den Blick erhellende Macht. Sonderbarer Weise haben noch Umbreit und Hirzel diesen Sinn unseres und des folgenden Verses verkannt. Ersterer erklärt: „als ich sagte: hör' doch ich will reden u. s. w." und verbindet so die Worte mit dem vorhergehenden Vers. Letzterer nimmt das שמע נא וגו' als Ausdruck der Bescheidenheit: Hiob hätte, indem er seinen Unverstand erkennt, jetzt so vieles von Gott zu erfragen. Beide Erklärungen sind gleich matt und thun den Worten Gewalt an. V. 5. Von Hörensagen hört' ich von dir, jetzt aber sahe dich mein Auge. Es war eine grobe Verkennung des wirklichen Sinnes dieser Worte, wenn man darin die Freude über die bloß äußere Wahrnehmung der göttlichen Erscheinung bemerken wollte. Richtiger sieht Gersonides darin den Ausdruck der jetzt durch die göttliche Offenbarung erlangten tieferen Einsicht in die Wege der Vorsehung, nur daß man auch bei dieser nicht stehen bleiben, sondern festhalten muß, daß mit der Vorsehung zugleich auch das innerste Wesen Gottes selber voller und tiefer erfaßt wird. Die Offenbarung der göttlichen Liebe zugleich mit der Macht und der Weisheit, die Befriedigung der tiefsten menschlichen Sehnsucht, ist es, was den Hiob in Demuth aber doch mit freudigem Entzücken ausrufen läßt:

jetzt aber sahe dich mein Auge. V. 6. Darum verwerf' ich's und bereue im Staub und in der Asche. Darum weil ich dich eben jetzt vollkommener erkannt habe. „Verwerf' ich's", nämlich das, was ich früher unbesonnen geredet habe. Hier ist das Objekt der Sache, wie 36, 5 das der Person zu מאס zu ergänzen.

Der Epilog Kap. 42 V. 7—17.

Schema der Theile: 3. 6 2. Davon zerfällt die 6 wieder in 3 Verspaare.
a) Die Bestrafung der Freunde und die ihnen durch Hiob's Fürbitte zu Theil werdende Vergebung, V. 7—9. b) Hiob's früheres Glück wird wieder hergestellt und verdoppelt, V. 10—15. c) Seine spätern Lebensjahre und sein Tod, V. 16. 17.

V. 7. Zu Eliphas, als dem Wortführer der Freunde. — Nicht Aufrichtiges. So übersetzen wir mit Ewald das נכונה. Sprachlich möglich ist die andere Auffassung „Gegründetes", d. h. Richtiges. Warum wir die erste Auffassung vorziehen, ergiebt sich aus der allgemeinen Einleitung, in welcher nachgewiesen wurde, wie durch das ganze Gedicht hindurch gerade auf die innere Wahrhaftigkeit das größte Gewicht gelegt wird, vgl. besonders 6, 25; 13, 7 ff. Nur diese ist es, durch welche sich Hiob in der Anfechtung bewährt und obgleich er nicht ganz ohne Fehl geblieben ist, doch die Anschläge des Satans zu nichte gemacht hat. Sollte er gelobt werden, weil er Gegründetes, Richtiges gesagt, so würde dies nur auf den Einen Punkt gehen können, worin er den Freunden gegenüber Recht hatte, nämlich in der Läugnung der äußerlich gefaßten Vergeltungslehre. Daneben hatte er aber so viel Ungehöriges gesagt, daß er vor den Freunden in der That nicht einen so großen Vorzug haben würde, wenn nicht etwas Tieferes, Innerlicheres den eigentlichen Hauptunterschied zwischen ihnen ausmachte. V. 8. Der Stolz der Freunde wird gedemüthigt; Hiob bedarf der Demüthigung nicht länger und nach der durchgemachten Leidensschule wird es ihm nicht schwer sein, auch bei der Fürbitte für die Freunde die Gefahr der Selbstüberhebung zu überwinden. — Daß ich euch nicht thue nach eurer Thorheit, wörtl. daß ich an euch nicht Thorheit thue. נבלה steht metonymisch für die Strafe der Thorheit. V. 9. Schultens: stupenda conversio rerum. Vor צופר ist wahrscheinlich durch einen Schreibfehler das ו ausgefallen, welches auch mehrere Codd. lesen. V. 10. Und Jehova wendete die Gefangenschaft Hiob's. Das שבית des K'thibh kann als seltne Form für שבות beibehalten werden. Das שוב את שבית haben Manche erklären wollen: zu der Gefangenschaft jemandes zurückkehren. Es läge dann die Vorstellung zu Grunde, daß Gott während des Elends und der Gefangenschaft den Menschen im gewissen Sinne ver-

lassen habe, während, sobald er sich zu der Gefangenschaft jemandes hinwende, die Erlösung erfolge. Aber dagegen spricht das את vor dem Accus. שבית, welches sonst vor dem Accus. der Richtung auf etwas hin nicht gebraucht wird. Auch ist es überhaupt schwierig, ein Abstractum, wie שבית, sich im Accus. der Richtung gesetzt zu denken. שוב ist also jedenfalls transitiv zu fassen. Darnach erklären Manche שוב את שבית = die Gefangenen zurückführen (שבית Abstr. pro concr.), was so viel bedeuten soll, als, jemandem die verlorenen Güter wieder erstatten. Aber die einfachere und natürlichere Erklärung ist vielmehr die: die Gefangenschaft jemandes umkehren, sich wenden, d. h. verschwinden lassen. Die Gefangenschaft steht dann wie bei der ersten Auffassung für das tiefe Elend überhaupt, welches den Menschen gleichsam fesselt und der freien Bewegung verlustig macht. — Als er für seine Freunde bat. Diese Bewährung des versöhnlichen, liebevollen Sinnes bildet für Hiob den Uebergang aus der Zeit der Prüfung und Läuterung in die des gesteigerten Glückes. V. 11. Ehe der Dichter die am Schlusse des 10ten Verses angekündigte Verdoppelung des früheren Besitzes Hiob's näher erzählt, schaltet er die nur hierhin passende Bemerkung ein, wie jetzt mit der endenden göttlichen Plage auch die Entfremdung der Verwandten, über die er in seinen früheren Reden mehrfach klagte, sogleich ein Ende nimmt. Denn dies ist die eigentliche Absicht des Verses, nicht, wie Manche meinen, die, von den Geschenken der Verwandten den neuen größeren Segen seines Besitzes abzuleiten. קשיטה nur hier, Genes. 33, 17 und in der sich darauf beziehenden Stelle Jos. 24, 32, gewiß keine geprägte Münze, sondern ein uraltes Maaß für dargewogenes edles Metall. Die Erwähnung desselben gehört zu den kleinen äußeren Zügen, in welchen eben so wie im Großen und Innerlichen, der Dichter das Eigenthümliche der patriarchischen Zeit festhält. V. 15. Und ihr Vater gab ihnen ein Erbtheil unter ihren Brüdern, nach der nicht bei den Hebräern, aber bei den Arabern herrschenden Sitte. V. 17. Und Hiob starb alt und satt an Tagen. Schöner, auch in der Genesis von dem Ende der Patriarchen gebrauchter Ausdruck. Der Mensch stirbt gern, nachdem ihm im tiefsten und schönsten Sinne des Lebens volle Genüge zu Theil geworden.

Druck von J. F. Starcke in Berlin.

BS	226000
1416	Schlottmann, L. K.
.S34	Das Buch Hiob.

	Kraft-Theis	

226000